Univ. of
Toronto
Library

UNIVERSITY OF TORONTO.
KING ALFRED LIBRARY OF HISTORY
FOUNDED BY
GOLDWIN SMITH AND HARRIET SMITH
1901

BINDING LIST JUL 2 1923

7196

L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

CONTEMPORAINE

Tous droits réservés

L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

CONTEMPORAINE

CHEZ LES ANGLAIS, LES AMÉRICAINS ET LES HINDOUS

PAR

Eugène

LE COMTE GOBLET D'ALVIELLA

MEMBRE DE LA CHAMBRE DES REPRÉSENTANTS DE BELGIQUE

« Notre siècle a vu des mouvements religieux aussi extraordinaires que ceux d'autrefois, mouvements qui ont provoqué au début autant d'enthousiasme, qui ont déjà eu, proportion gardée, plus de martyrs, et dont l'avenir est encore incertain. »

(E. RENAN, *Les Apôtres.*)

10733
15/6/11

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD St-GERMAIN, 108
AU COIN DE LA RUE HAUTEFEUILLE

BRUXELLES
LIBRAIRIE EUROPÉENNE C. MUQUARDT
MERZBACH ET FALK, ÉDITEURS
LIBRAIRES DU ROI & DU COMTE DE FLANDRE

1884

BRUXELLES
P. WEISSENBRUCH, IMP. DU ROI
45, RUE DU POINÇON

A

ÉMILE DE LAVELEYE,

QUI, AU FORT DE LA LUTTE POUR LE PROGRÈS DE L'ESPRIT HUMAIN,

N'A JAMAIS SÉPARÉ L'UNE DE L'AUTRE

LA RELIGION ET LA LIBERTÉ

INTRODUCTION

Étranger à toute Église, mais en communion d'idée et de sentiment avec quiconque, soit à l'intérieur, soit en dehors des organisations ecclésiastiques, cherche à rapprocher la religion de la raison, je me suis attaché depuis plusieurs années à suivre les diverses tentatives faites chez les Anglais, les Américains et les Hindous pour résoudre ce que M. John Tyndall nomme « le problème par excellence des temps modernes ». C'est le résultat de ces recherches que j'offre ici au public.

J'aurais voulu étendre mon travail à tous les pays où l'on se préoccupe également d'assurer des satisfactions rationnelles au sentiment religieux. Mais, devant les proportions d'une pareille entreprise, j'ai cru prudent de me restreindre aux peuples que des circonstances spéciales m'ont permis d'observer de plus près. Il y a, du reste, un intérêt par-

ticulier à étudier le conflit de la foi et de la science chez ces Anglo-Saxons qui, aux deux côtés de l'Atlantique, passent pour la race à la fois la plus religieuse et la plus pratique du monde moderne.

Ceux qui liront ce livre jusqu'au bout comprendront que j'ai pu, sans rompre l'unité du sujet, joindre à ce tableau du progrès religieux en Angleterre et aux États-Unis un exposé de la réforme poursuivie dans l'Inde par les différentes écoles du brahmaïsme. Il s'agit, en effet, d'un mouvement d'émancipation qui, tout en gardant son originalité vis-à-vis des influences européennes, n'en représente pas moins l'action indirecte de la culture anglo-saxonne sur l'esprit de la vieille philosophie hindoue.

Cet ouvrage n'est pas un livre de propagande. Je n'ai ni l'arrière-pensée de recruter des adhérents à l'un ou à l'autre des systèmes que je compte exposer, ni la prétention d'offrir à mon tour une solution nouvelle. Mon seul but est de fournir quelques matériaux à l'histoire du Rationalisme religieux dans la seconde partie du XIXe siècle. Aussi me suis-je surtout appliqué à rassembler des faits et à résumer des documents, en maintenant mes appréciations sur le terrain de la critique générale.

Je dois même ajouter que je serais fort embarrassé

s'il me fallait d'emblée prendre parti entre les points de vue religieux qu'on trouvera reproduits dans cette étude. A mesure que j'ai observé sur place le fonctionnement de ces différents systèmes, que je me suis trouvé en rapport avec leurs principaux représentants, ou que j'ai pu les approfondir dans les œuvres de leurs interprètes les plus autorisés, ils m'ont frappé bien plus par la communauté de leur principe que par la divergence de leurs formes.

Pourquoi ne l'avouerais-je pas, dussent ceux qui ne me comprendront point me taxer soit d'indifférentisme, soit de versatilité? Il s'en faut de peu que je ne me sois senti tour à tour unitaire en Angleterre avec M. Martineau et aux États-Unis avec M. Savage, — théiste à Londres avec M. Voysey, — transcendantaliste à Boston avec Théodore Parker, — cosmien à New-Bedford avec M. Potter et humanitaire à New-York avec M. Adler, — voire brahmaïste à Calcutta avec les principaux représentants du Brahma Samâj. En tout cas, je puis dire que, si j'étais né dans une de ces communions, je n'en serais, sans aucun doute, jamais sorti, parce que je n'y aurais trouvé aucune entrave à mon développement intellectuel et moral.

Il m'est donc permis de dire avec Montaigne : « C'est icy un livre de bonne foy, lecteur. » Mais je

dois ajouter que c'est aussi une œuvre de prédilection. Quand on est étroitement mêlé dans son pays à la lutte des factions politiques, il y a une certaine jouissance à se transporter dans une atmosphère plus calme et plus saine, où l'on puisse s'exprimer sans les arrière-pensées ni les partis-pris des polémiques électorales et parlementaires Tous les écrivains qui ont embrassé de haut les péripéties du duel entre l'esprit moderne et l'orthodoxie romaine, — MM. Renan, Renouvier, de Laveleye, Castelar, Mariano, etc., — ont fait ressortir les inconvénients, voire les périls qui accompagnent, en matière de religion, toute tentative de détruire sans remplacer. Cette considération, toute grave qu'elle est, ne pourrait m'arrêter, aussi longtemps qu'il s'agit de défendre, contre les prétentions d'une Église quelconque, les conditions essentielles de notre civilisation, l'indépendance du jugement individuel, les droits de la science ou l'exercice des libertés publiques. Mais, si résolu que je sois à persévérer dans cette voie jusqu'au bout, je ne puis, en présence des déceptions et des embarras qu'elle nous réserve, retenir un regard d'envie à l'adresse des peuples, plus fortunés, où des tentatives de reconstruction religieuse marchent de pair avec les progrès de la démolition dogmatique. Aussi puis-je dire que, tout en

m'efforçant d'imprimer à ce travail un caractère impartial et impersonnel, j'y ai mis une grande part de moi-même, peut-être la meilleure.

M. Gladstone a un jour esquissé une carte des courants religieux qui se disputent le monde contemporain[1]. Il partageait les esprits en deux catégories, suivant qu'ils admettaient ou non le gouvernement moral de la Providence et les rémunérations de la vie future. Dans le premier de ces groupes prenaient place les partisans de l'infaillibilité papale, les chrétiens qui attribuent à leur Église une institution divine (épiscopaux, vieux catholiques, chrétiens orientaux), les diverses sectes évangéliques, les universalistes, les unitaires, enfin la plupart des théistes. Dans la seconde classe — qualifiée d'école négative — se trouvaient les sceptiques, les athées, les agnostiques, les néo-païens (*revived paganism*), les sécularistes, les panthéistes et les positivistes.

Cette classification se justifie parfaitement lorsqu'on reste, comme M. Gladstone, à un point de vue philosophique déterminé. Mais, sur le terrain plus général où je me suis placé, ce qui importe, ce n'est pas tant la nature des idées religieuses, c'est

[1] *The Courses of Religious Thought*, by the Right Hon. W. E. GLADSTONE, dans la *Contemporary Review* de juin 1876.

plutôt leur flexibilité, c'est-à-dire le degré où les individus et les Églises admettent, en matière de croyances, les droits de la libre recherche. J'ai donc pensé que la meilleure méthode était de décrire successivement l'état des diverses communions ou écoles religieuses, en les rangeant, autant que possible, dans l'ordre de la *décroissance dogmatique*. D'un autre côté, puisque mon but est moins d'esquisser le tableau d'une société religieuse que de retracer le cours de son évolution, j'ai également jugé inutile de m'appesantir sur certains faits, — tels que les excentricités de certaines sectes américaines, les pratiques des Armées du Salut, etc., — qui, à maintes reprises, ont occupé l'attention publique, mais qui m'ont paru marquer soit une marche en arrière, soit une déviation de la direction générale dans le mouvement des esprits.

J'ai cru nécessaire de commencer la première partie de ce volume par un aperçu des progrès que le libre-examen a réalisés chez les Anglais, depuis le règne d'Henry VIII : en y voyant comment le présent est sorti du passé, on sera mieux à même de pressentir comment l'avenir sortira du présent.

Il ne m'a pas paru moins indispensable de consacrer un chapitre spécial à montrer l'influence

exercée sur le sentiment religieux par la philosophie scientifique qui tend partout à prévaloir dans les régions supérieures de la pensée moderne. On y verra que le conflit actuel entre la religion et la raison n'est pas confiné aux peuples de notre continent. Mais on y verra aussi comment les esprits anglo-saxons se sont attachés à le résoudre sans sacrifier les droits respectifs des deux parties en cause.

Les chapitres suivants exposent le mouvement des idées parmi les différentes *dénominations* de la Grande-Bretagne, depuis l'Église anglicane jusqu'au positivisme orthodoxe et même au culte rudimentaire des sécularistes, en passant par les sectes évangéliques, les unitaires, les théistes purs et d'autres communions rationalistes.

La seconde partie est principalement consacrée aux États-Unis. J'expose comment le mouvement unitaire y est sorti de l'ancienne orthodoxie puritaine par une évolution graduelle, non moins que logique, et comment, après avoir traversé l'étape de l'idéalisme transcendantal, ce mouvement a engendré de nombreuses organisations qui se tiennent sur les limites du théisme pur ou même de l'*agnosticisme*, les unes réalisant en quelque sorte le type d'une Église humanitaire sans entraves dogmatiques,

les autres se rattachant plus ou moins directement à la récente philosophie de l'évolution.

La troisième partie a pour objet de montrer comment le contact de la culture européenne a produit dans l'Inde, d'une part, la désorganisation des vieux polythéismes, d'autre part, la formation d'un théisme éclectique, dû à la synthèse des progrès religieux accomplis chez les deux races. Mais j'y fais voir, en même temps, comment le mysticisme, toujours latent au fond du caractère indigène, risque sans cesse de paralyser les tentatives de lancer l'esprit hindou dans les voies plus sobres de la religiosité européenne. J'examine également quels pourraient bien être dans l'avenir les effets généraux de ces actions et de ces réactions religieuses entre les deux principales branches de la grande famille Aryenne.

Enfin, ma conclusion résume ce que la critique moderne a laissé debout des anciennes croyances et recherche à quelles constructions religieuses ces pierres d'attente pourraient encore servir dans la société future [1].

[1] Plusieurs chapitres de cet ouvrage ont paru, à divers intervalles, sous forme d'articles, dans la *Revue des Deux Mondes*. Mais on comprendra que je n'aie pu les réunir dans un travail d'ensemble sans les avoir considérablement remaniés pour les mettre au courant des modifications incessantes parmi les facteurs de l'évolution religieuse. Les parties relatives à l'Angleterre et à l'Inde ont été, pour ainsi dire, complètement écrites à nouveau.

Si de nos jours on considère souvent le sentiment religieux comme incapable de floraisons nouvelles et même voué à une disparition plus ou moins prochaine, c'est qu'on tient pour fondamental et définitif le conflit actuel de la foi et du libre-examen. La religion, dit-on, présuppose le surnaturel, que la raison exclut. Mais il s'agit de s'entendre sur les mots. Si par *surnaturel* on veut dire l'antinaturel, la violation de l'ordre qui se révèle dans la nature, le miracle, en un mot, j'admettrai volontiers que cette notion soit désormais inconciliable avec tout système de philosophie rationnelle. Mais, si par là on veut simplement désigner le supra-sensible, le *trans-naturel*, ou, pour mieux dire, le trans-rationnel, il n'y a rien dans la science qui puisse le proscrire. Littré lui-même, parlant au nom de la philosophie positive, déclare parfaitement licite, à qui s'y sent disposé, de se transporter dans le « trans-rationalisme », pour s'y former, sur l'origine et la fin des choses, les idées qui lui sourient le plus, et Herbert Spencer n'hésite pas à proclamer, comme donnée suprême de la science, aussi bien que de la religion, la conception d'un Pouvoir omniprésent qui dépasse les limites de la connaissance [1].

[1] Littré, *Transrationalisme* (dans la *Revue positive* de janvier 1880).— H. Spencer, *First Principles*, chap. V.

Pour établir que la raison et la religion ne sont pas nécessairement en antagonisme, il suffira de rappeler que leur action s'exerce dans des sphères différentes de l'activité humaine. La philosophie, travaillant sur les matériaux fournis par l'observation, formule la conception de l'univers. Cette conception, le sentiment religieux s'en empare pour la dramatiser, la colorer, l'idéaliser; il y cherche le symbole de l'inconnu qui reste au fond de toute synthèse philosophique; il y projette un élément humain qui nous renvoie l'écho de nos aspirations vers l'infini et l'absolu. Sans doute, le jour où cette traduction religieuse de la cosmogonie dominante cesse de correspondre à l'état des sciences qui ont graduellement adopté des vues nouvelles, un conflit ne peut manquer de surgir entre le libre-examen et ce qui paraît être le sentiment religieux. Cependant, au fond, l'hostilité existe simplement entre deux conceptions scientifiques dont la plus ancienne, dépassée par le progrès des connaissances, n'a pas encore été rejetée par la religion. Or, cette élimination n'est qu'une question de temps : l'expérience du passé nous enseigne qu'après une période plus ou moins longue d'oscillations et de tâtonnements, le sentiment religieux finit toujours par se débarrasser de ses formes décrépites, pour se

reporter sur une explication de l'univers plus conforme aux données de la science et aux aspirations de la société contemporaine.

Il se peut, sans doute, que l'élément dogmatique doive remplir dans la religion un rôle de plus en plus restreint. On voit s'accentuer, surtout parmi les Églises protestantes, une tendance à placer l'accent religieux, non plus sur telle ou telle profession de foi, mais sur l'obéissance à ce que le célèbre critique anglais, M. Mathew Arnold, a un jour nommé « le Pouvoir autre que nous, qui travaille pour le Bien ». (*a Power, not ourselves, that makes for righteousness*). Quand Dieu est ainsi ramené à un idéal objectif, dont l'ordre moral et l'ordre physique sont la manifestation permanente, notre devoir devient, en premier lieu, la recherche des lois par lesquelles la Divinité révèle son action, — ce qui rentre dans les attributs de la raison; — en second lieu, l'adaptation de notre conduite à ces lois, — et c'est ici que la religion conserve incontestablement une grande mission dans le développement de l'humanité.

Dira-t-on que c'est confondre la religion avec la morale? La morale ne s'adresse qu'à l'intelligence; elle est insuffisamment armée, ainsi que l'avait si bien compris Auguste Comte, pour lutter contre les passions et les convoitises dans le domaine du sen-

timent et de l'imagination. L'éthique, la philosophie, la sociologie, de quelque nom qu'on décore l'application de notre entendement à la découverte des lois de notre destinée individuelle et des conditions de notre existence collective, peuvent nous révéler les exigences pratiques du devoir; mais ce devoir, la religion nous le fait vivre, c'est-à-dire réaliser dans toute sa plénitude.

M. von Hartmann a écrit que la religion était la conception *populaire* de l'idéal. C'est la conception *vivante* qu'il aurait dû dire, car, à ce point de vue, il n'est aucun esprit qui n'ait besoin de religion, et, ainsi compris, le sentiment religieux n'est pas seulement rationnel, il est encore aussi indestructible que la raison elle-même.

J'ajouterai que l'essentiel, pour la paix des consciences et pour le progrès des idées, c'est moins d'attirer les Églises au rationalisme qu'au libéralisme, moins de leur imposer des professions de foi scientifiques que de les amener à reconnaître les droits absolus du libre-examen et à proclamer la possibilité constante du progrès religieux.

Il est indéniable que nous traversons en ce moment une période aiguë de crise religieuse. Si nous ne voulons en aggraver la violence et en prolonger la durée, il est urgent de dépouiller tout préjugé et

toute intolérance, tant à l'égard des croyances existantes qu'à l'égard des tentatives pour les remplacer. Mais cette disposition d'esprit ne nous est pas seulement commandée par les nécessités de la transition actuelle, elle nous apparaît encore comme la conclusion de tout le mouvement philosophique contemporain : Chaque jour se fortifie la conviction, — d'un côté que notre intelligence ne peut saisir la Réalité suprême, sinon à travers des symboles imparfaits,— de l'autre, que toutes les religions sont le produit de causes naturelles, renferment, à côté d'inévitables erreurs, un élément de vérité, et restent soumises à la loi du progrès.

C'est ce qu'avait déjà entrevu, au IIe siècle de notre ère, le philosophe platonicien, Maxime de Tyr, quand il caractérisait tous les cultes comme des efforts impuissants vers un idéal unique.

C'est ce qu'a remis en pleine lumière une des sciences les plus récentes en même temps que les plus avancées du siècle, — l'histoire des religions.

Je croirais n'avoir pas fait un travail inutile, si le présent ouvrage n'avait d'autre résultat que de confirmer cette double thèse, inséparable de toute critique impartiale, sympathique et féconde.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

Les progrès du libre examen en Angleterre depuis l'introduction de la Réforme.

Le dimanche en Angleterre. — Tableau de la vie religieuse à Londres. — Nombre et variété des sectes. — Pratiques bizarres. — Prédications en plein air. — Enseignement qui se dégage de ces mœurs. — Caractère politique de la Réforme opérée par Henri VIII. — Éléments qui en favorisèrent l'extension dans les masses. — Influence des réfugiés étrangers : Ochino, Acontius, Corrano. — Persécution des dissidents sous les Tudors et les Stuarts. — John Hales et l'introduction des doctrines arminiennes. — Les latitudinaires : Chillingworth, Jéremy Taylor. — Rapport entre la multiplication des sectes et le progrès de la tolérance. — Le mouvement puritain au XVIIe siècle. — Développement des idées latitudinaires sous la Restauration. — Sécularisation de la philosophie et de la science. — Locke et l'école sensualiste. — Tentatives pour asseoir la validité de la révélation sur l'authenticité des miracles. — Le déisme anglais : lord Herbert de Cherbury et ses successeurs. — Décadence de cette école. — Prédominance générale de l'utilitarisme dans la théologie du XVIIIe siècle. — Réaction mystique des Wesleyens. — Coleridge et l'idéalisme allemand. — L'application du symbolisme à l'interprétation des dogmes chrétiens. — Convergence des recherches scientifiques et historiques vers la négation du surnaturel. — Progrès du rationalisme parmi les sectes accessibles à des modifications théologiques. — Le théisme contemporain : M. Francis Newman et miss F. P. Cobbe. — Développement de la liberté religieuse dans la législation britannique.— Lenteur, mais continuité des réformes. — La formule du serment parlementaire et les lois contre le blasphème.

La plupart des étrangers qui visitent l'Angleterre semblent attribuer au dimanche la propriété d'y suspendre tous les rouages de l'existence sociale. Il serait

plus vrai de dire que chez les Anglais, un jour par semaine, la vie séculière cède partout le pas à la vie religieuse. Mais, pour peu qu'on cherche à suivre cette phase nouvelle de l'activité britannique, on y trouvera, surtout dans les grandes villes, une source inépuisable d'impressions originales et d'observations fécondes. C'est même une étude nécessaire pour quiconque veut pénétrer le fond du caractère anglais et juger la nation britannique sous toutes ses faces.

Londres offre actuellement une variété et une exubérance de phénomènes religieux comme il ne s'en est plus produit depuis le temps où sophistes et théosophes encombraient les rues d'Alexandrie. Le *London Post Office Directory* de 1882 signalait 1,231 lieux de culte appartenant à une trentaine de religions distinctes, et, comme ce recueil ne s'occupe que des congrégations ayant pignon sur rue, on doit y ajouter les assemblées religieuses qui se réunissent dans des maisons particulières, ainsi que les conventicules qui se tiennent, en plein air, dans les parcs, sur les places publiques et jusque sous les viaducs de chemins de fer [1]. On conçoit qu'il y ait là des satisfactions religieuses pour tous les goûts et pour tous les tempéraments.

Aimez-vous les cérémonies imposantes, le luxe dans le culte, un rituel où se combinent toutes les ressources de l'esthétique? L'Église romaine, l'Église grecque,

[1] Paris n'a que cent soixante-neuf lieux de culte, en y comprenant ceux des congrégations particulières ainsi que des cultes dissidents, soit un lieu de culte pour dix-sept mille habitants, alors que Londres en compte un pour deux mille environ.

l'Église ritualiste et l'Église irvingite rivaliseront pour vous de pompe et de symbolisme. — Tenez-vous à associer les aspirations religieuses au respect du libre examen? Vous n'avez qu'à choisir dans toute une série de congrégations qui vont du rationalisme chrétien à des cultes sans Dieu. — Cherchez-vous simplement des phénomènes bizarres ou des spectacles extraordinaires? Suivez cette foule qui s'engouffre dans une salle aux murs nus, sans autre mobilier qu'une plate-forme et des bancs. Peut-être est-ce une simple assemblée de *Tabernacle ranters* (hurleurs de tabernacles), dont toute l'excentricité consistera à souligner par d'innombrables *alleluias!* les prières et les discours hyperboliques de leurs prédicateurs improvisés. Mais peut-être aussi aurez-vous la chance de tomber sur un meeting de ces *shakers* (trembleurs) ou de ces *jumpers* (sauteurs) qui rappelent, en pleine Angleterre du XIXe siècle, les convulsionnaires de saint Médard et les derviches tourneurs de l'Orient. — Préférez-vous pénétrer, à la suite d'un initié, dans une sorte de cave où règne une obscurité mystérieuse? Il est possible qu'entre deux hymnes mystiques vous y entendiez nier l'existence de Dieu. Mais vous aurez tout au moins l'occasion de converser avec l'esprit de Jésus et de Mahomet, sinon d'évoquer l'ombre de votre arrière-grand'mère.

Voici un immense *Tabernacle* qui ressemble à un théâtre. Vous y trouverez cinq à six mille personnes, fixant du regard, dans une attitude recueillie, une large estrade, où un ministre, assisté de deux diacres, plonge successivement, dans un profond réservoir

d'eau claire, des jeunes gens en robe de chambre et des jeunes filles en long peignoir de laine blanche. Ailleurs, les assistants des deux sexes procèdent à la communion en échangeant le baiser de paix. Ailleurs encore, une cinquantaine de braves gens, à la physionomie honnête et placide, attendent patiemment que l'Esprit vienne les visiter. Votre présence ne troublera en rien leur pieuse extase; tout ce qu'on vous demande, c'est une attitude décente, et les fidèles ne paraîtront pas même s'apercevoir de votre intrusion.

Soudain des fanfares éclatent dans la rue voisine. De la musique, et de la musique militaire un dimanche! C'est un détachement de l'armée... du Salut qui se rend à sa *caserne*, colonel et colonelle en tête, chantant des hymnes à mettre le diable en fuite et fusillant à coups de circulaires et de brochures, les misérables pécheurs accourus au bruit.

Cependant, les services du soir sont terminés et la voie publique s'emplit des fidèles que dégorgent les innombrables chapelles encastrées dans l'alignement des rues. Une foule nombreuse et mélangée, mais qui n'a rien d'une cohue, sillonne les principales artères, dont nul véhicule ne fait résonner le pavé et qu'éclaire à peine la longue file des réverbères, ordinairement éclipsés par le gaz des vitrines. Çà et là, des débits de boissons et des boutiques de comestibles laissent passer un rayon éblouissant par leur porte entr'ouverte. Le long des trottoirs circulent des charrettes à bras, où les maraîchers débitent leurs produits à la clarté d'une chandelle vacillante qui jette sur le visage des acheteurs un reflet à la Rembrandt.

A chaque coin de rue, des groupes stationnent autour de quelque orateur en plein vent. Ici, un prédicateur méthodiste, à la longue barbe et aux grands gestes, s'efforce de surexciter les sentiments religieux de ses auditeurs par des tirades pathétiques, agrémentées d'historiettes édifiantes. Là, deux représentants de sectes rivales s'écrasent tour à tour d'arguments bibliques, avec un ordre et un calme qu'on ne rencontre pas toujours dans les discussions parlementaires. Parfois toute l'assistance, à l'appel de son ministre improvisé, entonne un hymne dont les paroles modulées couvrent les bruits de la foule. Peu à peu l'on se disperse; les rues se vident, et bientôt le *policeman*, symbole de l'État qui ne se repose jamais, reste seul en possession de la grande ville silencieuse.

Pour moi, c'est presque uniquement en désœuvré, à la recherche de distractions, que, il y a près de dix ans, j'avais entrepris une série de visites aux congrégations de Londres. Assurément, je me heurtai, chemin faisant, à plus d'une extravagance, à plus d'une absurdité; mais le sourire qui pouvait m'en venir aux lèvres s'effaça vite sous une impression de respect général pour la sincérité de convictions qui partout s'affirmaient au grand jour, en même temps que de sympathie particulière pour les efforts de ceux qui, dans des voies diverses, travaillaient à mettre le sentiment religieux en harmonie avec la marche générale de la civilisation. C'est, en tout cas, à cette première vue d'ensemble sur les innombrables subdivisions du protestantisme anglais que je dois d'avoir commencé à

saisir toute la portée de la grande réforme inaugurée par Luther et encore inachevée aujourd'hui.

L'introduction du protestantisme en Angleterre fut, comme on sait, une œuvre de convenance politique bien plus que d'entraînement religieux. A vrai dire, le clergé romain s'était rendu aussi odieux aux masses par ses abus qu'à la couronne par ses prétentions, et le vieux levain des Lollards, qui fermentait encore au sein du peuple, devait le prédisposer en faveur d'un mouvement qui tendait à réaliser toutes les vues de Wiclef, ce protestant de la veille. Mais, tandis que l'élément populaire penchait vers les partis extrêmes de la Réforme, l'élément officiel — c'est-à-dire le roi, la cour, les légistes, les lettrés — voulait s'en tenir à une sorte de catholicisme sans pape, où la royauté eût exercé l'autorité suprême sur les intérêts religieux de la nation. Aussi les XXXIX Articles, qui ont formé, depuis 1562, la constitution de l'Église anglicane, conservèrent-ils toutes les doctrines renfermées dans le canon de la Bible, ainsi que les symboles des Apôtres, de Nicée et d'Athanase. La liturgie fut minutieusement réglée par le *Book of common Prayer*, qui remplaçait la langue latine par la langue nationale, et l'on s'empressa de maintenir toute l'ancienne organisation ecclésiastique, à cette différence près qu'au sommet de la hiérarchie, le roi prit la place du pape[1]. L'Église

[1] Henri VIII fit un jour traîner au supplice, sur la même claie, trois luthériens et quatre catholiques, tous coupables d'avoir nié sa suprématie. La seule différence est que les uns furent brûlés et les autres pendus. V. Neal, *History of the Puritans.*

nouvelle maintenait les prétentions de sa devancière sur la succession apostolique, et il n'est pas jusqu'au titre de catholique qu'elle n'entendît s'attribuer, à la face de l'Église romaine.

En fait, les consciences n'avaient gagné à ce changement de suprématie qu'un changement de tyran. Toute religion d'État suppose des hérésies d'État, que le pouvoir civil doit réprimer à titre d'attentats contre l'ordre public. Le célèbre parlementaire Pym, qui prit une part si active à la chute de Charles Ier, ne professe pas, sous ce rapport, d'autres idées qu'Henri VIII : « Il appartient aux Parlements, disait-il en 1628, d'établir la vraie religion et de punir la fausse[1]. » Mais si, dans l'accomplissement de cette mission, l'État se montre parfois aussi cruel que l'Église elle-même, il n'est jamais aussi ombrageux dans la recherche des hérésies, ni aussi rigoureux dans leur répression ; il ne s'attache guère à pénétrer le for intérieur des individus et il se contente généralement d'une soumission nominale. La Réforme ne pouvait du reste se dérober, en Angleterre, non plus qu'ailleurs, à l'application de son propre principe, qui consistait à relever l'autorité de la conscience individuelle, et, par cela même qu'elle représentait une transaction entre les opinions extrêmes de l'époque, elle devait résister également aux tendances qui voulaient sacrifier le libre examen, l'une à l'interprétation littérale d'un texte traditionnel, l'autre à la prétendue infaillibilité d'une autorité vivante. Enfin, commencée parmi les classes éclairées

[1] J. J. Tayler. *A retrospect of the Religious Life of England.* 2e éd., Londres, 1876, p. 116.

et intimement mêlée à la vie de l'aristocratie dirigeante, elle devait professer, à la fois, le respect de la culture intellectuelle et une certaine répugnance à tous les genres de fanatisme.

Sous le règne d'Édouard VI, l'Angleterre s'était ouverte à tous les proscrits pour cause de religion, sans distinction de secte ni de race. Dès 1549, l'archevêque Cranmer, qui, déjà antérieurement, avait appelé du continent un certain nombre de savants et de théologiens réformés pour l'aider dans la réorganisation des universités anglaises, avait constitué à Londres une Église des étrangers qui ne tarda pas à se subdiviser en quatre branches respectivement formées de Flamands, de Wallons, d'Italiens et plus tard d'Espagnols. L'esprit libéral, qui s'était fait jour dans cette petite communauté, surtout parmi les exilés d'origine italienne et espagnole [1], devait forcément réagir, ne fût-ce que par les ouvrages de leurs théologiens, sur

[1] Chez les Italiens, la Réforme avait pris, dès le début, une direction plus intellectuelle que partout ailleurs, et on ne peut s'en étonner quand on songe aux tendances du milieu social créé par la Renaissance. Le dogme de la Trinité, ce grand mystère du christianisme orthodoxe, devait tout d'abord subir les assauts de la critique rationaliste. En 1531, un médecin espagnol qui avait fait ses études à l'université de Padoue, Michel Servet, dont on connaît la fin tragique, écrivait que la nature de Dieu est indivisible et que les personnes de la Trinité sont simplement des métamorphoses de l'activité divine. Ce panthéisme modaliste, renouvelé de Sabellius, se propagea rapidement dans les conventicules qui, pendant les vingt années suivantes, se tinrent dans le nord de l'Italie avec la tolérance plus ou moins déguisée de la Sérénissime République. On rapporte même que, vers 1546, une quarantaine de personnes, appartenant aux classes les plus éclairées de la société, avaient formé à Vicence une association pour la restauration du « monothéisme chrétien ». Peut-être le protestantisme italien allait-il ainsi, du premier coup, pousser la Réforme à ses dernières conséquences, quand éclata la réaction qui l'extirpa radicalement de toute la Péninsule.

les idées religieuses du milieu où ils avaient trouvé la sécurité et l'indépendance.

Parmi les premiers protestants d'Italie qui se réfugièrent en Angleterre à partir de 1547, se trouvait un ancien capucin de Sienne, Bernard Ochino, qui avait grandement contribué au développement de la Réforme dans son pays. D'abord fort en faveur à la cour de Londres, il dut se retirer en Suisse après la mort d'Édouard VI, et, bientôt proscrit de toutes les communautés protestantes, à raison de ses opinions sociniennes, il s'en alla mourir misérablement, en 1556, à l'âge de 76 ans, dans un petit village de Moravie. Mais il avait conservé de nombreuses sympathies en Angleterre et il y laissait plus d'un continuateur au sein des Églises étrangères, notamment Jacques Acontius, un membre laïque de l'Église italienne, qui, en dressant une liste des doctrines nécessaires au salut, s'abstint d'y inscrire le dogme de la Trinité, et Antoine Corrano, pasteur de l'Église espagnole, qui, suspendu de ses fonctions à cause de ses croyances extra-trinitaires, n'en devint pas moins chanoine de Saint-Paul, à Londres [1].

Sans doute, il ne fallait pas attaquer trop ouvertement les dogmes officiels; passer, par exemple, de l'opposition extra-trinitaire à l'opposition anti-trinitaire, si on ne voulait que l'intolérance d'État, une fois mise en mouvement, vous fît bientôt sentir la nuance, avec toute la cruauté des mœurs contemporaines ; — témoin ces malheureux anabaptistes ou ariens, qui,

[1] G. Bonet-Maury, *Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais*. 1 vol. Paris, Fishbacher, 1881, chap. VII et VIII.

de Georges van Parris, en 1551, à Édouard Wightman, en 1611, périrent — à l'instar de Servet et pour le même crime — sur des bûchers allumés par des mains protestantes. Mais ces persécutions intermittentes ne pouvaient enrayer le mouvement des idées, et les cendres des derniers martyrs sociniens n'étaient pas encore refroidies que déjà les doctrines arminiennes, ces proches voisines de l'arianisme, s'infiltraient jusque dans le clergé anglican.

On sait que la secte hollandaise des arminiens ou remonstrants ne se bornait pas à repousser le dogme de la prédestination, ainsi que l'égalité absolue des trois personnes divines, mais qu'elle représentait encore le parti de la tolérance religieuse contre l'étroitesse des théologiens calvinistes. Ces vues furent portées en Angleterre par un ancien chapelain de l'ambassade anglaise en Hollande, John Hales, qui avait assisté, en 1618, aux débats du concile de Dordrecht et qui, dès cette époque, vivement frappé par l'argumentation d'Episcopius, avait, suivant sa propre expression, « dit bonsoir à John Calvin » (*bid John Calvin good night*). A son retour en Angleterre, s'étant lié avec un des personnages les plus distingués du temps, lord Falkland — « dont la maison, remarque un auteur contemporain, était comme une université, grâce à la société qu'on y trouvait sans cesse », — il forma, avec Chillingworth, Jeremy Taylor et autres jeunes ministres, le noyau de ce qu'on nomme encore aujourd'hui le parti latitudinaire de l'anglicanisme.

La thèse de John Hales, fort hardie pour l'époque, c'était qu'erreur de bonne foi n'est pas crime, et que,

par conséquent, il n'y a pas lieu de réprimer par la force les « schismes en matière d'opinions ». Bien plus, il donna dès lors la formule qui devait plus tard faire la fortune du protestantisme libéral : « Si nous n'étions pas — dit-il dans un de ses sermons — aussi prompts à nous lancer l'anathème, nous pourrions être unis par le cœur, quoique séparés par la langue, ce qui serait profit pour tous. *C'est l'unité de l'esprit dans les liens de paix, et non l'identité des conceptions, que l'Esprit-Saint exige de tous les chrétiens*[1]. »

La *Religion des protestants*, de Chillingworth, publiée en 1637, et, quelques années plus tard, la *Liberté de prophétiser*, de Jeremy Taylor, ont peut-être favorisé, plus encore que les sermons de John Hales, la cause de la tolérance et du progrès religieux. Sans doute, ces deux auteurs acceptent l'autorité de la Bible. « La Bible, et la Bible seule, constitue la religion des protestants, » telle est même la sentence qui sert de base à toute l'argumentation de Chillingworth, lorsqu'il s'attaque aux confessions de foi arbitrairement imposées, soit par des Églises, soit par des théologiens. Mais tous trois insistent sur ce point que c'est au jugement individuel de déterminer librement le sens des Écritures : « Ceux qui se trompent, dit Chillingworth, et ceux qui ne se trompent pas peuvent être également sauvés... Je suis si persuadé de la bonté de Dieu, que si toutes les erreurs censément commises par des protestants dans le monde entier se trouvaient condensées en moi, je serais moins effrayé

[1] V. John Tulloch, *Rational Theology in England in seventeenth century*. Londres, 1872.

de toutes ces erreurs réunies que je le serais d'en demander pardon. »

Taylor, de son côté, fait valoir en ces termes la nécessité d'un recours constant à l'autorité de la raison individuelle : « L'autorité de la raison est, tout réfléchi, le meilleur juge. Chaque homme jugera par lui-même de la vérité révélée dans l'Écriture. *Dieu n'a pas le droit d'exiger que nous ne nous trompions pas;* mais il a le droit d'exiger que nous cherchions à éviter l'erreur. Celui qui ne se résout pas à chercher par lui-même se résout à aimer indifféremment la vérité ou l'erreur. » — Ne croirait-on pas entendre Channing, à près de deux siècles de distance?

Parmi les éléments qui contribuèrent au progrès de la liberté religieuse en Angleterre, il faut compter, à côté des tendances « latitudinaires » qui se manifestaient ainsi dans l'Église officielle, la multiplication des sectes qui, à partir d'Édouard VI, s'efforcèrent de poursuivre, en dehors de l'anglicanisme, l'évolution logique de la réforme protestante. En cinquante ans, le protestantisme anglais repassa, pour ainsi dire, en sens inverse, par toutes les étapes que l'Église chrétienne avait mis plusieurs siècles à franchir pour atteindre son complet développement dans la constitution de la théocratie romaine. Ce fut d'abord le rejet de la suprématie papale qui donna naissance à l'Église anglicane. Ensuite, les proscrits de Marie Tudor, qui, durant leur exil, s'étaient trouvés en contact avec les calvinistes du continent, préconisèrent, sous le règne d'Élisabeth, le retour à l'organisation presbytérienne, qui plaçait le gouvernement de

l'Église dans des assemblées de ministres et d'Anciens. Les presbytériens ne projetaient que de réformer l'Église nationale par la suppression de l'épiscopat et de la liturgie. Mais bientôt surgirent les Indépendants, qui, repoussant toute immixtion du pouvoir civil dans les questions d'organisation ecclésiastique, réclamèrent l'autonomie absolue des congrégations, tant dans leurs rapports entre elles que dans leurs relations avec l'État. Enfin, les anabaptistes, les *quakers*, les *seekers*, les « hommes de la cinquième Monarchie » et les autres sectes qui apparurent pendant les troubles de la première révolution, prétendirent supprimer toute espèce de fonctions ecclésiastiques, pour donner libre cours à l'inspiration individuelle, à l'instar de ces assemblées primitives que les Actes des Apôtres nous montrent visitées par l'Esprit-Saint [1].

Ce curieux phénomène d'atavisme trouve son explication dans le désir croissant de modeler textuellement sur l'Écriture, non seulement le fond des doctrines, mais encore la forme de l'organisation ecclésiastique. Sans doute, le respect outré de la lettre n'a rien de commun avec l'esprit de libre-examen, ni même avec les principes de la tolérance religieuse, et, de fait, la plupart des sectes issues du mouvement puritain se sont montrées plus fermées encore que l'Église anglicane aux progrès du rationalisme. Mais, outre qu'en faisant respectivement valoir leur droit à l'existence, elles travaillaient forcément à la liberté générale, elles devaient, par leur mul-

[1] J. J. Tayler, *A retrospect of the Religious Life of England*, 2e éd., Londres, 1876, p. 126.

tiplicité même, développer l'habitude du recours constant au jugement individuel dans la formation des croyances. Tout au moins pour un certain nombre de leurs congrégations, l'absence d'unité doctrinale ou disciplinaire, jointe à la force centrifuge qui les écartait chaque jour davantage du christianisme fixé par la tradition, devait favoriser insensiblement leur passage à des opinions de plus en plus avancées et leur faire bientôt dépasser, en logique comme en hardiesse, les audaces mitigées du parti latitudinaire, que tenaient en laisse les Articles de l'Église anglicane. C'est de ce milieu qu'est sorti l'unitarisme.

Les persécutions qui furent dirigées contre les dissidents par les deux premiers Stuarts ne firent que multiplier le nombre des sectes et développer l'énergie de leurs adhérents. Vers l'époque de la Révolution, Thomas Edwards, l'auteur de la *Gangrœna*, rapporte qu'il existait en Angleterre 176 hérésies distinctes, et lorsqu'après le triomphe passager de la « République des Saints », l'Angleterre rentra dans le giron de la royauté et de l'anglicanisme, les dissidents n'en restèrent pas moins un élément dont il fallut désormais tenir compte dans tous les mouvements religieux, intellectuels et politiques de la nation anglaise.

Pendant la Restauration, ainsi qu'il arrive d'habitude après toute réforme brusquée ou exagérée, une explosion de licence succéda à un excès de rigorisme. Cette réaction, dont Hobbes fut le principal représentant en philosophie, devait nécessairement profiter à la cause de la liberté intellectuelle. Hobbes, il est vrai, après avoir démoli les fondements de toute

religion, de toute morale et de toute liberté, remettait au souverain le droit absolu de déterminer les croyances comme les devoirs privés et publics de ses sujets. Mais, au sein même de l'Église établie, le parti latitudinaire avait repris son œuvre d'émancipation, avec les Glanvil, les Hooker, les Berkeley et les autres théologiens de la même école, auxquels M. Lecky, peu favorable en général à l'Église anglicane, attribue la gloire d'avoir été les vrais fondateurs de la liberté religieuse en Angleterre [1].

Il ne faut pas oublier non plus qu'à partir du XVIIe siècle, la direction du mouvement intellectuel cesse d'appartenir exclusivement à des théologiens. C'est d'abord lord Bacon, qui constitue la méthode expérimentale et ouvre la voie à l'école sensualiste; puis Locke, qui cherche à expliquer tous les phénomènes de l'entendement par les impressions des sens et par l'association des idées. Lord Bacon avait soigneusement séparé la religion de la philosophie. Locke prétendit même soumettre à l'épreuve de sa méthode la validité du christianisme. Dans son célèbre ouvrage sur le caractère raisonnable du christianisme (*Reasonableness of Christianism*), il soutient que l'esprit humain, enfermé dans le monde des sens, ne peut atteindre par lui-même à la pleine possession de la vérité religieuse. Cette vérité devra donc nous être fournie par une révélation extérieure. Mais à quels signes se reconnaîtra l'authenticité de cette communication surnaturelle? A des signes miraculeux, dont la réalité histo-

[1] W. Lecky, *History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe*. Londres, 1880, t. II, p. 72.

rique ne pourra être révoquée en doute. Or, tel est bien le cas de la révélation chrétienne, appuyée sur l'accomplissement des prophéties et sur l'histoire des miracles. Seulement, c'est à la raison de peser ces témoignages, de préciser, à l'aide de ses procédés habituels, le sens et la portée de la révélation.

On saisit sans peine le point faible de cette argumentation, qui faisait dépendre des témoignages historiques la validité du surnaturel chrétien. Mais l'état d'enfance où se trouvait alors la critique, surtout dans ses applications à l'histoire religieuse, justifiait l'illusion que l'exégèse pût devenir la meilleure alliée de l'orthodoxie biblique. La Bible avait passé jusque-là, parmi les protestants, pour la parole même de Dieu, s'adressant directement à l'âme des fidèles. Personne n'aurait osé appliquer au Pentateuque, aux prophéties, aux évangiles, voire aux Actes des apôtres, les procédés d'investigation en usage dans l'étude d'un auteur profane, et on eût regardé comme un sacrilège, non seulement de discuter la date de leur composition ou la personnalité de leurs rédacteurs, mais encore d'y chercher la part des circonstances, des temps et des milieux, des passions et des préjugés. En dissipant, dans l'intérêt de la vérité religieuse, cette atmosphère d'inviolabilité traditionnelle, Locke prépara le grand mouvement d'exégèse qui devait, non point confirmer les miracles de la Bible, — ainsi que le supposait de très bonne foi l'auteur du *Christianisme raisonnable*, — mais, au contraire, éliminer le surnaturel du christianisme, tout en respectant ses éléments spirituels et moraux.

A côté de Locke et de l'école sensualiste, mais cette fois en dehors du christianisme, l'école déiste prit en main la cause de la religion naturelle contre la religion révélée. On la voit débuter, dans la première moitié du XVIIe siècle, avec lord Herbert de Cherbury, qu'on a surnommé le père du déisme anglais. Son système religieux est basé tout entier sur des doctrines qu'il croyait communes à tout le genre humain; savoir : l'existence de Dieu — un culte borné à la prière — le rachat des fautes par le repentir — enfin l'immortalité de l'âme et les sanctions de la vie future. C'était appliquer à la religion même la méthode synthétique qu'Acontius avait adoptée pour extraire des croyances communes aux différentes Églises les points fondamentaux et essentiels du christianisme; seulement, à l'opposé d'Acontius, lord Cherbury ne se gênait pas pour promettre la damnation à quiconque refusait d'admettre ses cinq points de foi. Par une autre inconséquence, dont on trouve plus d'un exemple dans l'histoire de l'esprit humain, ce philosophe, qui niait la révélation biblique, croyait avoir été lui-même honoré d'une révélation spéciale, et il racontait, en toute sincérité, que, s'étant un jour jeté à genoux pour demander à Dieu s'il ferait bien de publier son livre, il avait reçu l'*imprimatur* divin par l'intermédiaire d'un son « éclatant et doux ne ressemblant à aucun bruit de la terre ».

C'est cette doctrine d'un monothéisme naturel que développèrent successivement Blount, Shaftesbury, Woolston, Tindal, Chubb, Collins, Bolingbroke, —

les uns qui s'attaquèrent ouvertement aux différentes formes du christianisme traditionnel, les autres qui s'attachèrent à développer les principes du déisme dans le sens respectif des écoles philosophiques auxquelles ils appartenaient. Mais, de quelque faveur que jouirent un instant leurs écrits parmi les classes supérieures, c'était surtout la partie négative de leur polémique qui leur attirait des adhérents, et nous n'avons connaissance d'aucune tentative pour organiser un culte sur les bases proposées par lord Cherbury ou par ses successeurs [1].

Rien, au reste, de moins propice aux élans religieux que cette froide théodicée, faisant de Dieu un habile mécanicien, extérieur à l'univers et inutile à la marche du monde. En France, où le déisme fut importé par Voltaire et développé par Rousseau, il fournit une philosophie au mouvement qui se fomentait contre tous les abus de l'ancien régime, et on peut dire, malgré l'insuccès de Robespierre et, plus tard, des théophilanthropes qui essayèrent de l'organiser sous forme de culte, qu'il a été la véritable religion de la Révolution française. Mais, en Angleterre, réduit à se maintenir sur le terrain de la spéculation pure, il a bientôt succombé sous la double attaque de la religion positive et de la critique philosophique. Dès le second tiers du siècle, il se trouve en pleine

[1] On ne peut prendre au sérieux la description que nous fait Collins, dans son *Panthéisticon*, d'une société qui se serait réunie périodiquement dans des banquets pour traiter les questions religieuses au dessert, en se servant d'une liturgie ésotérique. (V. Ed. Sayous, *Les déistes anglais et le christianisme, principalement depuis Toland jusqu'à Chubb.* 1 vol.; Paris, Fishbacher, 1882)

décadence, et peu à peu tous les représentants quelque peu distingués de la littérature ou de la science britanniques prennent position parmi ses adversaires [1]. Tandis que Middleton, Butler, Paley appelaient à la rescousse d'une théologie plus ou moins libéralisée toutes les ressources de l'exégèse, de la science et de la métaphysique contemporaines, Hume développait son scepticisme universel, dont la critique pénétrante ne faisait pas plus grâce aux assertions du déisme qu'aux traditions de l'orthodoxie. Avec Gibbon devait disparaître le dernier représentant de l'école fondée par lord Herbert de Cherbury.

Jamais l'accord entre la raison et le christianisme n'a paru plus complet qu'en Angleterre pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle. C'est Locke qui y règne sans conteste, en théologie comme en philosophie. La foi se présente, non plus comme une restriction du libre examen, mais comme une conséquence des démonstrations scientifiques. La théologie recourt exclusivement aux méthodes d'induction, la théorie des idées innées est proscrite, et l'intuition discréditée, comme entachée de mysticisme. C'est par l'observation externe que désormais on entend démontrer l'existence d'une cause première et l'action de la Providence. C'est uniquement en faisant ressortir les preuves historiques des miracles qu'on tâche d'établir la validité de la révélation chrétienne, l'immortalité de l'âme et les obligations de la morale.

[1] H. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, t. III, p. 60.

Mais, en même temps, nous ne pourrions trouver un meilleur exemple pour montrer que le triomphe de la théologie n'est pas toujours celui de la religion. Toute vraie spiritualité semble absente de cette période. Aux yeux de la classe dirigeante, le culte n'est plus qu'une institution de police. L'Église officielle est devenue un simple établissement d'utilité publique, et personne ne songe à se scandaliser, si ses ministres adoptent l'existence banale et bruyante du gentilhomme campagnard. Ses prélats ne s'occupent, du reste, que de s'assurer la faveur de la cour, et ses théologiens, de faire le bel esprit aux dépens des derniers déistes. Le public éclairé en est venu à regarder toute manifestation de ferveur religieuse comme un symptôme morbide ou, du moins, comme un indice de mauvais goût. Il n'est pas jusqu'aux sectes dissidentes qui, désormais en possession d'une liberté relative, ne se sentent envahies par une sorte de positivisme religieux, à égale distance de l'indifférence et de l'enthousiasme [1].

C'est que la théologie sensualiste, si elle répondait aux tendances utilitaires de l'époque, ne faisait aucune part aux ferments émotionnels et idéalistes qui jouent un si grand rôle dans la genèse du sentiment religieux. Dès la première moitié du siècle, Wesley et Whitefield avaient donné le signal d'une réaction, en mettant en lumière les côtés mystiques du christianisme et en insistant particulièrement sur la grandeur du sacrifice accompli par Jésus. Toutefois, leur

[1] Thomas Erskine May, *Constitutional History of England;* 4e éd., t. III, p. 82 et suiv.

méthode religieuse, qui donnait pour objet à la foi populaire, au lieu de froides abstractions métaphysiques, la figure concrète et vivante du Christ traditionnel, n'avait guère de prise, faute d'éléments rationnels, sur les couches instruites, qui avaient formé leurs convictions à l'école de Locke, et ce fut seulement au début du XIXe siècle, quand Coleridge eut attaqué le sensualisme avec des armes nouvelles, qu'on vit se reformer, parmi les théologiens libéraux, un système plus capable de satisfaire les aspirations intimes de la conscience religieuse.

Coleridge, fils d'un ministre anglican, traversa l'unitarisme avant d'entrer dans l'Église établie. Mais il fut avant tout un adepte de l'idéalisme allemand, qu'il avait eu l'occasion d'étudier, pendant un séjour aux universités d'Allemagne en 1799, et qu'il ne cessa de propager en Angleterre pendant plus de vingt-cinq ans. L'influence de ses écrits fut énorme sur la génération suivante; elle ne peut se comparer qu'à celle de Carlyle, ce génie grandiose et fantasque qui porta, lui aussi, de si rudes coups de boutoir à la théologie sensualiste du siècle précédent.

Le système philosophique de Coleridge repose tout entier sur la distinction de la Raison et de l'Entendement. S'appropriant la théorie de Kant, que l'homme possède dans la raison un organe spécial pour se mettre en rapport avec les réalités absolues du monde spirituel et moral, il en concluait que Dieu ne s'est pas borné à entrer en relations avec nous par une révélation locale et temporaire, mais qu'il ne cesse de nous parler directement par

la voix de la conscience, interprète de la Raison pure. Non pas que Coleridge révoquât en doute la révélation biblique; mais c'était la conformité de cette révélation avec les lois absolues de la religion et de la morale qui lui semblait la meilleure confirmation de son authenticité.

On saisit aisément les conséquences de cette doctrine. D'une part, en reconnaissant à tout homme un élément divin, elle permettait de considérer le dogme fondamental de l'Incarnation, non plus comme un fait local et unique, fort difficile à concilier avec les attributs les plus caractéristiques de la nature divine, mais comme un symbole de la communion permanente et universelle entre Dieu et l'humanité. D'autre part, en plaçant sur la terre le royaume de Dieu, elle ramenait vers l'amélioration de ce monde l'attention des esprits jusque-là exclusivement absorbée par la préoccupation de la vie future. Enfin, en regardant les miracles comme une conséquence possible, plutôt que comme une preuve nécessaire de l'action divine, elle tendait à faire de la raison, bien plus que de l'Écriture, l'arbitre suprême de la vérité. Les détails matériels de la tradition biblique tombaient au second plan, si bien que même la constatation de lacunes et d'erreurs, dans la rédaction des livres saints, ne pouvait désormais infirmer les grandes vérités morales et religieuses du christianisme.

Au temps de la ferveur chrétienne, c'est à l'Écriture qu'on s'adressait pour obtenir la clef de tous les problèmes scientifiques. Le meilleur exemple de cette foi naïve est peut-être le célèbre traité écrit, au

VIe siècle, par le moine Cosmas pour établir, entre autres applications de la Bible à la géographie, que la terre devait être un parallélogramme deux fois plus long que large, par cette raison irréfutable que telle était la forme du Tabernacle mosaïque et que saint Paul parle quelque part de la Terre comme d'un Tabernacle! Peu à peu, l'on en vint timidement à invoquer les droits de la science, là où elle ne se trouvait ni directement ni indirectement en conflit avec la théologie. Plus tard encore, on imagina de concéder simultanément aux deux rivales une autonomie absolue, non pas en leur accordant à chacune une sphère séparée, mais en leur attribuant respectivement la suprématie, suivant qu'on envisageait une question au point de vue scientifique ou religieux : le même individu pouvait admettre, comme savant, que la terre tournait autour du soleil et, comme fidèle, que le soleil tournait autour de la terre. Les disciples de Descartes avaient droit de soutenir, comme philosophes, que le mécanisme de l'univers s'explique par des causes exclusivement physiques, et, comme chrétiens, qu'ils n'en croyaient pas un mot. Mais de telles contradictions, de si bonne foi qu'elles se présentent, rompent trop ouvertement l'unité de l'esprit humain pour ne pas se résoudre au détriment de l'orthodoxie, le jour où les progrès de la connaissance humaine se mettent à converger vers la négation du surnaturel.

Or, depuis le premier coup de pioche porté par Copernic à la cosmogonie de la Bible, l'antagonisme n'a cessé de grandir entre les affirmations de la science

et les termes de la révélation. La Terre, dont l'Écriture avait fait le centre de la création et où Dieu avait jugé bon de s'offrir en sacrifice pour le rachat de l'espèce humaine, se vit tout d'abord reléguée, par les merveilleuses généralisations des Newton et des Laplace, au rang de satellite secondaire, grain de poussière cosmique perdu dans l'immensité du monde. Ensuite sont venus les progrès de la géologie, qui, entre les mains des Playfair et des Lyell, a non seulement bouleversé les interprétations reçues de la Genèse, mais encore ruiné le dogme central du calvinisme, en faisant remonter l'apparition de la souffrance et de la mort bien au delà du premier péché et du premier homme. En même temps, des découvertes parallèles dans toutes les branches des connaissances positives conduisaient à étendre indéfiniment l'action des lois générales et permanentes, réduisant d'autant la sphère abandonnée au hasard et, par suite, au miracle. Il n'est pas jusqu'aux religions dont une science nouvelle n'ait réussi à expliquer, par des causes naturelles, la formation, la croissance, la décrépitude et la mort, — faisant ainsi à tous les cultes une place dans le développement intellectuel et moral de l'humanité, mais aussi réduisant le christianisme historique à n'être plus qu'une étape, une forme naturelle et momentanée de notre évolution religieuse.

Telle est notamment la conclusion à laquelle ont abouti les recherches impartiales de la critique biblique. Locke avait cru trouver dans l'exégèse le meilleur appui de la croyance à l'origine surnaturelle

du christianisme. L'école de Tubingue commença à démolir cette illusion, et on peut dire que la critique ultérieure n'en a rien laissé debout. Non seulement les miracles et les prophéties ont perdu toute créance au point de vue historique, mais encore l'authenticité des récits évangéliques est allée rejoindre la tradition qui attribuait à Moïse la rédaction du Pentateuque, et, de même qu'on est arrivé à établir l'introduction tardive du monothéisme chez les Hébreux, on a pu démêler, jusque dans les documents les plus vénérables de l'Église primitive, la trace des éléments grecs et orientaux qui ont concouru à la formation du christianisme. Ainsi, tandis que la révélation se trouvait aux prises avec les progrès grandissants des sciences naturelles, elle voyait se dérober le témoignage de l'histoire, qui restait en quelque sorte sa dernière citadelle.

Une fois introduit en Angleterre, ce double courant — à la fois critique et positif — ne pouvait manquer d'exercer une influence profonde sur les idées philosophiques et religieuses des esprits les plus éclairés. Même la théologie protestante ne pouvait échapper à son action : « Devant la convergence des recherches historiques et scientifiques, — constatait, il y a quelques années, un des écrivains religieux les plus distingués et les plus impartiaux de l'Angleterre, le Dr J. Martineau[1], — il se manifeste, parmi les Églises accessibles à des modifications théologiques, une disposition géné-

[1] Introduction à la deuxième édition de l'ouvrage de J. J. Tayler, *A Retrospect of the Religious life of England;* 2e éd., Londres, 1876, p. 36.

rale à ne plus insister sur les éléments miraculeux de la première tradition chrétienne, à les regarder comme une cause de faiblesse et non de force pour l'autorité du récit, enfin à expliquer l'origine du christianisme par une théorie qui ne repose point sur leur réalité objective... Jusque parmi les théologiens conservateurs, un silence significatif, à l'égard des « signes et merveilles » sur lesquels reposent les récits de la résurrection corporelle et de l'ascension du Christ, indique que l'emphase avec laquelle on les invoquait autrefois n'est plus en harmonie avec le sentiment de notre âge et ne peut plus être employée avec espoir de succès. » — Depuis longtemps, les théologiens qui restent encore fidèles à l'ancienne méthode cherchent à se tirer d'affaire par l'hypothèse que le miracle n'implique pas nécessairement la violation d'une loi naturelle et qu'il peut être simplement le résultat d'une loi supérieure, jusqu'ici soustraite aux investigations de la science. C'est ce que M. Lecky appelle rencontrer les rationalistes à mi-chemin [1].

Cependant, ces compromis, dont Coleridge avait donné l'exemple, ne pouvaient arrêter l'essor des esprits, qui, à l'imitation de Carlyle, voulaient appliquer les méthodes du rationalisme dans toute leur logique et toute leur rigueur. Dès le second tiers du siècle, l'idéalisme allemand engendra, en Angleterre, une école qui rejetait ouvertement la révélation, pour s'en tenir aux principes du pur théisme. Entre les déistes du XVIIIe siècle et les théistes du XIXe, il y a cette

[1] LECKY, *History of Rationalism in Europe*, t. II, p. 178.

grande différence que les premiers formulaient une conception mécanique de l'univers et faisaient de Dieu un Être extérieur à la création, tandis que les seconds se basent sur le principe de l'immanence divine dans l'univers et, par conséquent, font de la raison ainsi que de la conscience les organes du divin dans l'homme.

Cette doctrine a aujourd'hui pour principaux représentants, en Angleterre, M. Francis Newman et Miss F. Power Cobbe. « Leur pur théisme, remarque le Dr Martineau[1], est un si noble produit de la plus haute capacité intellectuelle et de l'observation interne la plus fidèle, qu'il régénérerait le monde, si seulement il reposait sur une base historique, au lieu d'être un don individuel, et s'il pouvait venir aux hommes comme inspiration, non comme raison. »

L'ouvrage de M. F. Newman sur l'âme, ses peines et ses aspirations (*The Soul, her Sorrows and Aspirations*), bien que publié il y a trente-trois ans, est resté classique, comme exposé des méthodes et des doctrines qui caractérisent le théisme anglais. Quant à Miss Cobbe, qui s'est également engagée dans les voies de l'idéalisme subjectif, elle a su allier à une puissance de raisonnement philosophique, assez rare dans son sexe, une vivacité d'imagination et une chaleur de sentiment qui donnent à son style une saveur toute particulière.

Cette école, qui remonte à Kant, en passant par Coleridge et Carlyle, reste aujourd'hui aussi jeune et

[1] Introduction à la deuxième édition de l'ouvrage de M. TAYLER, p. 38.

aussi vivante que jamais. Ancrée sur la raison pure, dégagée de tout compromis avec la théologie révélée, professant une métaphysique qui s'accorde suffisamment avec la tendance actuelle des sciences positives pour suivre sans contradiction le courant de leurs découvertes et parfois y puiser de nouveaux arguments, elle tend de plus en plus à prendre la tête de la résistance aux envahissements des récentes doctrines qui ébranlent les assises de la religion naturelle et qui s'attaquent même aux principes regardés jusqu'ici comme le fondement de la philosophie et de la morale. En tout cas, elle a le grand mérite d'avoir été la première à démontrer, rien que par le fait de son existence, la possibilité de concilier le sentiment religieux et même un certain mysticisme avec l'usage illimité du libre examen et des méthodes scientifiques.

L'émancipation qui s'est ainsi poursuivie dans les intelligences ne pouvait manquer d'avoir son contrecoup dans les lois. Dès les premiers temps de la Réformation européenne, des esprits généreux avaient élevé la voix en faveur de la tolérance religieuse la plus large. Mais la notion de la liberté des croyances était trop en contradiction avec les idées de l'époque pour qu'ils eussent la moindre chance de se faire entendre des gouvernements et surtout des peuples. Parmi tous les pays protestants, l'Angleterre est peut-être celui où cette liberté a été le plus tôt pratiquée en fait; mais c'est aussi celui où elle a le plus tardé à être reconnue en droit, — résultat inévitable d'un régime où la soumission de l'Église à l'État fait de toute hérésie, sui-

vant la théorie de Hobbes, un acte de révolte contre les institutions du pays.

Il y a deux siècles, l'édit *De hæretico comburendo* venait à peine d'être abrogé. Toute réunion de plus de cinq personnes, pour se livrer à des actes de culte, était interdite hors de l'Église établie, sous peine d'emprisonnement et de transportation. Aucun ministre non-conformiste ne pouvait s'approcher des villes et des bourgs municipaux dans un rayon de cinq milles; nul dissident ne pouvait enseigner, même dans une école privée. Le délit d'hérésie s'aggravait à mesure qu'on s'écartait du type officiel en matière de culte ou de croyances. La profession d'unitarisme était assimilée au blasphème; le catholique romain ne pouvait ni acquérir, ni même hériter, sans abjurer sa foi. Vers la fin de la Restauration, quinze cents quakers pourrissaient en prison. Les formalités de l'état civil étaient confondues avec les sacrements de l'Église établie. Aucun citoyen ne pouvait exercer d'emplois s'il n'avait communié dans l'année, et, pour éviter les fraudes, on édicta des peines contre les dissidents qui se présenteraient à la communion dans une église anglicane [1].

L'adoucissement de ces rigueurs a commencé après la révolution de 1688, où anglicans et dissidents s'étaient donné la main pour renverser les Stuarts. Toutefois, c'est seulement depuis la fin du siècle dernier que l'Angleterre est résolument entrée dans la voie de la tolérance. Aujourd'hui, comme le constatait

[1] Thomas Erskine May, *The Constitutional History of England*, t. III, p. 76.

dernièrement lord Coleridge, l'acquittement de M. Bradlaugh, poursuivi du chef de blasphème pour ses attaques contre le christianisme[1], a établi que la religion chrétienne a cessé d'être la loi du pays.

Toutes les confessions ont obtenu le droit de s'affirmer au grand jour, de posséder en pleine propriété leurs temples et leurs collèges, de propager leurs doctrines par l'enseignement et par la prédication. Nul ne peut plus être contraint de participer aux actes, aux cérémonies ni même aux frais d'un culte quelconque. Il a été interdit aux universités — sauf pour ce qui concerne les grades conférés par les facultés théologiques — de subordonner à une profession de foi la fréquentation des cours ou l'obtention des diplômes. Tout enseignement confessionnel a été supprimé du programme des écoles publiques. Les écoles privées, soumises à l'inspection de l'État, ne peuvent plus obtenir de subvention que si l'enseignement religieux y est facultatif et donné en dehors des heures de classe. L'organisation d'un état civil a rendu possible l'enregistrement des naissances et des mariages sans le concours de l'Église anglicane et même sans les

[1] MM. Foote et Ramsay ont été moins heureux dans un cas analogue. Mais il paraît que les caricatures publiées par le *Free-thinker* avaient une portée toute différente des attaques proférées par M. Bradlaugh. Ainsi M. Bradlaugh et Mme Annie Besant ont déposé tous deux, au cours du procès, que depuis novembre 1881 ils avaient cessé de se prêter à la propagande du *Free-thinker*, à raison du caractère grossier de ses dessins. (V. l'*Inquirer* du 28 avril 1883.) Cependant on peut répondre que, si MM. Foote et Ramsay étaient réellement coupables d'une offense à la morale, il aurait fallu les poursuivre en vertu des lois qui protègent la moralité publique et non en vertu d'une législation surannée, qui peut donner le change sur la nature du délit, ainsi que sur les motifs de la condamnation.

cérémonies d'aucun culte. La question des cimetières, compliquée d'une question de propriété ecclésiastique, a reçu une solution partielle dans le *bill* de 1879, qui a permis aux dissidents de se faire enterrer, avec leurs rituels particuliers, dans les cimetières paroissiaux, et tout laisse à croire que, d'ici à peu de temps, elle sera définitivement résolue par la suppression de toute distinction entre les parties consacrées et non consacrées. Enfin, non seulement la forme des croyances ne peut plus affecter les droits privés des citoyens, mais encore, sauf l'admission des athées au Parlement, les emplois civils et militaires sont devenus accessibles à tous, sans dictinction de culte ou d'opinions religieuses.

Ces réformes — que la Déclaration des Droits de l'Homme et les autres constitutions modernes du même type ont décrétées en quelques lignes d'une portée claire et générale — représentent en Angleterre l'œuvre laborieuse et complexe de plusieurs générations. Il n'est pas une seule de ces mesures qui, avant de passer dans la législation, n'ait été successivement rejetée dans plusieurs sessions, sinon dans plusieurs législatures, par des majorités insensiblement décroissantes. Il n'en est pas une seule qui n'ait débuté sous la forme d'une mesure partielle, appliquée à une secte, puis à une autre, tant qu'enfin, d'extension en extension, elle ait fini par se trouver formulée sur le terrain des principes généraux.

C'est surtout dans la question du serment parlementaire qu'apparaît cette méthode caractéristique du législateur anglais. En France, en Belgique, dans

la plupart de nos États constitutionnels, l'invocation de la Divinité, encore maintenue ou à peine supprimée dans les actes judiciaires, a depuis longtemps disparu du serment politique. Chez les Anglais, au contraire, on a assez facilement, dans un intérêt pratique, concédé aux témoins la faculté de s'engager devant la justice par la formule de leur choix ou même de se borner à une simple affirmation solennelle, tandis que, pour le serment parlementaire, on n'a consenti à élargir les termes de la formule qu'à petites doses, après de longues résistances et sous la pression continue de l'opinion publique.

Ainsi, la proposition d'abolir le *Test Act*, qui excluait radicalement tout dissident, en lui imposant une formule d'adhésion aux doctrines de l'Église établie, fit sa première apparition au Parlement dans la session de 1787 : elle ne fut adoptée, pour les non-conformistes, qu'en 1828 et, pour les catholiques, qu'en 1829. Désormais le Parlement était ouvert à quiconque acceptait de prêter devant Dieu, « sur la vraie foi d'un chrétien », un serment d'allégeance à l'autorité légale de la couronne. En 1833, l'élection de M. Pease fit accorder aux quakers, ainsi qu'aux moraves et aux séparatistes, le droit de substituer au serment une simple affirmation, ce que les libéraux anglais réclament aujourd'hui pour toutes les consciences que blesse l'invocation formelle ou sous-entendue de la Divinité.— Dès 1830, on avait demandé une rédaction spéciale pour les juifs; on ne l'obtint qu'en 1858, après que le Parlement eut cassé à plusieurs reprises l'élection de M. Lionel de Rothschild, chaque fois réélu par

la cité de Londres. La « vraie foi du chrétien » ne survécut pas à cette nouvelle brèche, et un remaniement de la formule générale, adopté en 1866, étendit l'éligibilité à tous les théistes, quelles que fussent leurs opinions particulières sur les attributs de l'Être suprême.

On se rappelle dans quels termes la question a été posée à nouveau par l'élection de M. Bradlaugh. La personnalité du député de Northampton a été, sans doute, pour beaucoup dans le rejet du bill qui proposait d'assimiler à la prestation du serment une simple déclaration d'allégeance. Mais, quand on se rappelle les précédents de l'histoire parlementaire, quand, d'autre part, on réfléchit au chiffre insignifiant de la majorité qui a repoussé le l'*Affirmation bill* de M. Gladstone, on peut prédire à coup sûr que les prochaines sessions ne se termineront point sans avoir brisé dans la législation de l'Angleterre la dernière entrave à la liberté de conscience.

CHAPITRE II.

La philosophie de l'évolution et la crise du spiritualisme.

Ce qui est en cause dans le conflit de la science et de la religion. — L'idée de *développement* dans la philosophie contemporaine. — Généralisation croissante des lois qui expliquent les différentes catégories de phénomènes. — Darwin et sa théorie sur l'origine des espèces. — Stuart Mill et la relativité de nos connaissances. — Filiation de l'évolutionnisme. Postulat d'Herbert Spencer : la persistance de la force. — Extension de l'hypothèse transformiste à tous les ordres de phénomènes. — Affirmation de l'Inconnaissable comme réalité absolue et inconditionnée. — Part que cette doctrine fait au sentiment religieux. — Boutade de M. Gladstone. — La doctrine de l'évolution aux prises avec l'orthodoxie chrétienne. — Les *sermons laïques* de M. Huxley. — Discours de M. J. Tyndall á Belfast. — Progrès rapides de l'évolutionnisme. — Les agnostiques. — La religion de l'avenir, d'après l'auteur d'*Ecce Homo*. — Tentatives scientifiques pour concilier les principes essentiels du spiritualisme avec la doctrine de l'évolution. — Théorie du professeur W. Carpenter, ramenant la force á la volonté. — M. W. Graham et la finalité dans l'évolutionnisme. — Opinions de MM. Mathew Arnold et Balfour Stewart. — Distinction entre la doctrine scientifique de l'évolution et ses compléments philosophiques. — Systémes métaphysiques qui, d'après M. J. Sully, peuvent légitimement se greffer sur la théorie scientifique de l'évolution. — Tentatives théologiques pour maintenir les principes du théisme en sacrifiant la cause première. — Thèse de M. J. Martineau. — État religieux des esprits dans les différentes classes de la société anglaise.

Jusqu'ici, nous avons vu la raison diriger ses attaques contre l'intervention du surnaturel, sans que le verdict de la philosophie et de l'histoire, en condamnant les prétentions des religions révélées, eût d'autre résultat que de confirmer les principes de la religion naturelle. Mais, depuis le milieu de ce siècle, il s'est développé un courant d'idées qui semble mettre en

péril les fondements du théisme même. On ne peut fermer les yeux à l'évidence de cette crise, où s'agitent des questions bien autrement graves, pour l'avenir religieux et moral de nos sociétés, que l'authenticité des prophéties et des miracles, l'inspiration directe ou indirecte des Écritures, la possibilité de l'Incarnation et la nécessité de la Rédemption. Ce qui est désormais en jeu, c'est la personnalité, la sagesse, la bonté et la puissance de Dieu, la réalité d'une cause première et d'une cause finale, l'immortalité et l'existence même de l'âme, le libre arbitre et la notion du Devoir.

Voilà longtemps sans doute que ces croyances ont déjoué toutes les attaques : le matérialisme de Hobbes, le sensualisme de Condillac, le scepticisme de Hume et l'athéisme de Feuerbach y ont, tour à tour, émoussé leurs armes; mais, cette fois, il s'agit d'un combattant bien autrement redoutable, en ce qu'il se présente sous une armure exclusivement scientifique. Je veux parler de la philosophie de l'évolution.

Ainsi que M. Taine le fait observer à propos de Carlyle, dans ses belles études sur la littérature anglaise, nous vivons dans un courant intellectuel qui, né en Allemagne, imprègne aujourd'hui la philosophie, les lettres et les sciences de toute la civilisation occidentale. C'est la tendance à introduire partout l'idée du développement, de l'*entwickelung*, ou, suivant la définition de l'éminent critique français, « de « la dépendance mutuelle qui joint les termes d'une « série et les rattache toutes à quelque propriété « abstraite située dans son intérieur [1] ».

[1] H. TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, t. IV, p. 283.

Exclusivement philosophique au début, chez Leibnitz, Kant, Fichte, Hegel, cette doctrine a reçu de la méthode expérimentale la plus éclatante confirmation qu'ait jamais obtenue un système sorti de la spéculation pure. Toutes les découvertes scientifiques opérées depuis cinquante ans — et elles sont suffisamment merveilleuses pour justifier l'enthousiasme, sinon l'engouement de notre âge à l'égard de ce qui se présente sous le couvert des sciences positives — n'ont cessé de converger vers une synthèse qui explique par des causes immanentes et ramène à quelques lois de plus en plus générales tous les phénomènes constatés dans l'univers.

Depuis longtemps déjà l'astronomie, par sa théorie des nébuleuses, enseignait que les corps célestes ont dû se former aux dépens d'une matière cosmique primitive, par le simple effet d'une impulsion initiale, sans intervention ultérieure d'aucun agent extérieur. A la loi de la gravitation, qui suffisait pour expliquer ainsi le développement de notre système solaire, les sciences physiques ont ajouté l'hypothèse, non moins féconde, de la persistance de la force, ou plutôt de la conservation de l'énergie. La chimie a établi l'identité des éléments inorganiques qui entrent dans la composition, non seulement de tous les corps terrestres, mais encore de tous les corps observables à travers l'espace, en même temps qu'elle a laissé pressentir la possibilité de réduire ces éléments eux-mêmes à un seul. La morphologie a fait apparaître l'unité de structure entre tous les êtres vivants, depuis la cellule à l'état libre jusqu'aux organismes les plus compli-

qués de l'échelle, — le progrès se mesurant, en quelque sorte, par la diversité et par la complication des fonctions. La biologie a rapproché les opérations physiologiques qui s'accomplissent chez tous les êtres doués d'un cerveau, soit pour traduire la pensée en actes, soit pour la provoquer sous le choc d'une excitation venue du dehors.

L'histoire naturelle, après avoir abaissé les barrières artificiellement élevées entre les espèces, a révélé, tout au moins chez les animaux supérieurs, le germe ou l'ébauche de facultés qu'on avait crues jusque-là le monopole de l'espèce humaine; alors que, d'autre part, l'anthropologie retraçait les origines de la civilisation jusqu'à un état de barbarie voisin de l'animalité. De même que l'embryologie a fait voir le passage graduel de l'embryon humain par toute la hiérarchie des formes organiques inférieures, la paléontologie a retrouvé une gradation analogue dans la succession géologique des flores et des faunes aux différents âges de la terre. Enfin, la géologie, en attribuant à notre globe un passé qui se chiffre par d'incalculables myriades de siècles, est venue fournir aux partisans de la continuité dans le développement du monde, l'étoffe nécessaire à tailler des systèmes qui ne fissent pas trop contraster l'étonnante multiplicité des effets avec l'unité de la cause et du procédé.

C'est Darwin qui, le premier, tira de ces découvertes une confirmation scientifique de l'hypothèse, déjà formulée par Lamarck et par Gœthe, sur l'unité d'origine parmi les êtres vivants. Dès 1858, il exposait à la Société Linnéenne de Londres, simultanément avec

M. Wallace, la théorie de la sélection naturelle qui attribue les variations des espèces à l'action de ces deux lois générales : l'universalité de la lutte pour la vie qui assure la survivance des individus les plus aptes (c'est-à-dire les mieux adaptés aux conditions de leur milieu), et l'hérédité, c'est-à-dire la faculté qu'ont les êtres vivants de transmettre leurs modifications individuelles par la voie de la génération. L'année suivante paraissait son ouvrage sur l'*Origine des Espèces*, où il faisait rentrer l'humanité elle-même dans les cadres de son système, contrairement à l'opinion de M. Wallace, qui ne croyait pas à la possibilité d'expliquer, par la sélection naturelle, l'existence de certaines facultés propres à l'entendement humain, telles que le pouvoir de généraliser et d'abstraire.

Les honneurs funèbres rendus à Darwin par le clergé anglican, dans l'abbaye de Westminster, prouvent la tolérance de l'*Église large*, mais non l'orthodoxie de l'illustre défunt. En effet, aussi longtemps que l'histoire de la terre ne condamnait pas l'hypothèse des créations brusques et distinctes, les défenseurs de la tradition biblique pouvaient, tant bien que mal, concilier, à la sueur de leur front, le récit de la Genèse avec les révélations de la paléontologie. Mais la théorie qui fait sortir toute la nature vivante, y compris l'homme, d'un ou de plusieurs organismes rudimentaires, par une sorte de développement continu et sous l'impulsion de causes immanentes, est absolument inconciliable avec l'hypothèse d'une création en plusieurs actes ou même d'une intervention miraculeuse dans les progrès de la vie

sur le globe. Darwin lui-même ne se faisait aucune illusion à cet égard [1].

Toutefois, en montrant par quel enchaînement de phénomènes naturels la matière organique avait successivement revêtu des formes plus variées et plus riches, Darwin ne touchait pas aux origines de la vie elle-même, encore moins aux origines du monde. L'alternative qu'il posait n'était pas entre la création et l'évolution, mais entre la création organique par voie d'évolution et cette même création due aux interventions successives d'un pouvoir extérieur. Aussi n'hésitait-il pas à déclarer que sa doctrine, loin de proscrire l'existence d'une cause première, en fournissait une conception plus rationnelle et plus élevée, par cela même qu'à un Dieu capricieux, arbitraire ou impuissant, forcé de s'y reprendre à plusieurs fois pour parfaire son œuvre, elle permettait de substituer un Être suprême ayant dès l'abord attribué à sa création les forces et les lois nécessaires pour en assurer la marche régulière et progressive [2]. De même, la doctrine nouvelle se bornait à déplacer la cause finale et à la présenter sous des dehors bien autrement grandioses que dans les vieilles combinaisons téléologiques de Paley et de ses imitateurs. Sans doute, il n'y avait plus à chercher la finalité dans les détails de la nature, mais rien n'empêchait de la placer dans le but général vers lequel le monde tendait par ses

[1] Voir sa lettre à un étudiant allemand reproduite dans l'*Academy* du 4 novembre 1882 : « En ce qui me concerne, dit-il formellement, je ne crois pas qu'il y ait eu de Révélation ». (*As far as I am concerned, I do not believe that any Revelation has been made.*)

[2] *Origin of species*, 6e éd., p. 269.

propres forces, ou dans la loi même qui présidait à cette évolution. Enfin, Darwin s'abstenait de rechercher quelles étaient les relations de l'esprit et de la matière, se bornant à constater qu'à certaines modifications physiques correspondaient certaines modifications des facultés mentales.

De son côté, la psychologie sensualiste, renouvelée par la méthode positiviste, était arrivée à des conclusions analogues dans les travaux de Stuart Mill : « Le mode positif de penser, disait l'auteur d'*Auguste Comte et le Positivisme,* n'est pas nécessairement une négation du surnaturel; il se contente de le rejeter à l'origine de toutes choses. La philosophie positive maintient que, dans les limites de l'ordre existant de l'univers, ou plutôt de la partie qui nous en est connue, la cause directement déterminante de chaque phénomène est naturelle, et non surnaturelle. Cette donnée permet de croire que l'univers a été créé et même qu'il est continuellement gouverné par une intelligence, pourvu que nous admettions que ce gouvernement intelligent adhère à des lois fixes [1]. »

Le système philosophique d'Herbert Spencer marque le point de convergence entre le courant scientifique que je viens d'analyser et la psychologie positiviste de Stuart Mill. Au premier, il a emprunté les matériaux avec lesquels il construit sa synthèse de l'univers; à l'autre, ses catégories du connaissable, qui embrasse

[1] *August Comte and Positivism.* Londres, 1865. — Dans ses trois *Essais posthumes sur la religion*, Stuart Mill est plus affirmatif encore : « La balance, dit-il (page 174), penche largement pour la probabilité d'une création intelligente ». (*There is a large balance in favour of the probability of creation by intelligence.*)

tous les phénomènes ainsi que leurs relations, et de l'inconnaissable, qui s'applique au *noumène*, à l'absolu, à l'être en soi, à la nature intime de la force, de la matière, du mouvement, du temps, de l'espace, de la conscience elle-même. Mais il va plus loin, en ce que, d'une part, il étend à l'ensemble des phénomènes l'hypothèse transformiste employée par Darwin pour expliquer le développement de la nature organique, et que, d'autre part, il supprime la nécessité de la cause première, en supprimant toute limite de temps à l'action des forces en jeu dans l'univers. L'importance prise par cette doctrine vaut la peine qu'on s'y arrête.

Spencer montre, à la suite de Kant, de Mill et de Hamilton, que l'esprit humain est impuissant à franchir les bornes de l'espace et du temps, par conséquent à rien connaître de la substance ni de la cause première. On doit sans doute admettre qu'il y a une corrélation entre les objets de la pensée et la représentation que nous nous faisons de ces objets. Mais cette concordance ne peut jamais nous donner que des *symboles* de la réalité, c'est-à-dire des images, représentant d'une façon imparfaite les choses qu'elles sont censées représenter. C'est donc sans sortir du phénoménal ni du relatif qu'il faut chercher une explication scientifique de tout ce qui est observable dans l'univers [1].

Cependant, un premier principe est indispensable pour y accrocher toute la chaîne du raisonnement.

[1] Les *Premiers Principes* d'Herbert Spencer ont paru en 1862. On peut dire que toutes ses études antérieures sont des préliminaires de ce volume, de même que ses œuvres ultérieures en sont le développement systématique.

Ce point de départ, logique et scientifique à la fois, sera la *persistance de la force,* avec ses corollaires que la matière est indestructible et que le mouvement est continu. D'où Spencer arrive à la conclusion que toutes les particules matérielles de notre univers ont dû exister, à une époque quelconque, sous forme de matière diffuse (*attenuated*), c'est-à-dire à l'état incohérent, indéterminé, homogène. En vertu des actions et des réactions que ces particules exerçaient les unes sur les autres, elles ont fini par se précipiter autour de certains centres de gravité, sous forme de nébuleuses animées d'un mouvement giratoire. Mais ce n'est là que le premier acte de l'évolution. Les trois lois que Spencer déduit de la persistance de la force — l'instabilité de l'homogène, la multiplication des effets et la ségrégation ou loi de coordination — lui permettent de définir l'ensemble de l'évolution : « une intégration de matière, accompagnée d'une dissipation de mouvement, pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une homogénéité définie, cohérente, et pendant laquelle le mouvement continu subit de son côté une transformation analogue ».

L'évolution, toutefois, a un terme fatal qui est l'équilibre, c'est-à-dire un état d'égalité entre les forces qui agissent du dehors sur l'agrégat et les forces que celui-ci leur oppose. D'autre part, nul équilibre ne peut être définitif, puisque tout agrégat reste exposé à l'action de forces extérieures, dans un univers sans cesse en activité, et que toute somme de mouvement abandonnée par les agrégats en voie d'évolution doit

se diriger sur les agrégats voisins, pour y exercer une action dissolvante. Chaque partie de l'univers doit donc traverser une période d'intégration, puis une période de désintégration analogues à ces phases alternantes de création et de dissolution qui, dans le panthéisme des brahmanes, remplissent l'éternité, en corrélation respective avec la veille et le sommeil de Brahma : « En apparence, dit Spencer, dans ses *Premiers Principes*, les forces universellement coexistantes d'attraction et de répulsion... produisent tantôt une période immense durant laquelle les forces attractives prédominent et causent une attraction universelle, tantôt une période immense durant laquelle les forces répulsives prédominent et causent une diffusion universelle, — ères alternantes d'évolution et de dissolution. »

Ce rythme éternel n'est, d'ailleurs, pas restreint aux phénomènes cosmiques, il mesure la vie de l'éphémère aussi bien que la durée de la nébuleuse; la seule différence est dans la longueur du cycle, proportionnelle aux dimensions des agrégats qu'il embrasse. Spencer s'attache à démontrer comment ce double procédé d'évolution et de dissolution suffit à expliquer non seulement la production des phénomènes inorganiques, mais encore la hiérarchie des êtres organisés : l'apparition de la cellule, — la variation des espèces, — le passage de la vie végétative à la vie consciente, rationnelle et morale, — la formation des sociétés, — les vicissitudes de l'histoire, — tous les produits de l'activité intellectuelle et sociale. Le cours de la bourse est soumis à la même loi que le passage d'une comète;

les conquêtes d'Alexandre et les œuvres de Shakespeare peuvent se ramener aux mêmes facteurs que les chutes du Niagara et les taches du soleil. — La société humaine, à force de se diversifier et de se spécifier, atteindra ainsi son état d'équilibre, qui sera « l'établissement de la plus grande perfection et le bonheur le plus complet ». Mais ce *millénium* ne sera que « l'avant-dernière étape » de la dissolution. Au bout de toute évolution est l'immobilité; ensuite commence la dissolution, — terme fatal de l'espèce, comme de l'individu, comme de tout ce qui n'est que matière et mouvement transformés : *Pulvis es, in pulverem reverteris !*

Cependant, il n'en faudrait pas conclure que Spencer voie dans une matière douée de mouvement le dernier mot de la philosophie. Il repousse, au contraire, le matérialisme, peut-être avec plus d'énergie encore que le spiritualisme : « Il serait plus aisé, dit-il, de transformer la prétendue matière en prétendu esprit que le prétendu esprit en prétendue matière; ce qui est absolument impossible. Mais aucune interprétation ne peut nous faire pénétrer au delà de nos symboles. » A ses yeux, la matière et le mouvement, auxquels il ramène toutes choses, ne sont que des manifestations de la force qui se révèle dans la conscience, et cette force elle-même ne doit être regardée que comme « un certain effet conditionné d'une cause inconditionnée », comme « la réalité relative qui nous indique une réalité absolue par laquelle elle est directement produite ».

Cette réalité inconditionnée et absolue, dont Spencer démontre l'existence par le même raisonnement qui lui sert à établir la relativité de nos connais-

sances, devient ainsi la conclusion dernière où aboutit toute science : « Bien que l'Absolu, dit-il, ne puisse être connu, en aucune façon et à aucun degré, dans le sens strict du mot connaître, cependant nous voyons que son existence positive est une donnée nécessaire de la conscience; que, tant que la conscience dure, nous ne pouvons nous débarrasser un seul instant de cette donnée et qu'ainsi la croyance qui en résulte a une certitude supérieure à toute autre. »

Or, il se trouve que l'idée fondamentale de la religion consiste également à affirmer ce pouvoir absolu et incompréhensible, sans limites dans le temps ni dans l'espace, et dont l'univers est la manifestation : « Non seulement la croyance à l'omni-présence de quelque chose qui dépasse l'intelligence est la plus abstraite des croyances que toutes les religions possèdent en commun; non seulement elle devient plus distincte à mesure que les religions se développent, et subsiste après que leurs éléments contradictoires se sont annulés mutuellement; mais encore c'est cette croyance que la critique la plus impitoyable laisse debout, ou plutôt qu'elle met plus vivement en lumière. » — C'est donc sur ce fait, « le plus profond, le plus large, le plus général » de tous les faits, que peut et doit se faire la réconciliation définitive de la religion et de la science. Aussi longtemps que la religion se renferme dans cette sphère de l'Inconnaissable, Spencer y voit « l'expression d'un fait éternel » et il estime que, dans l'avenir comme par le passé, elle continuera à « empêcher les hommes de s'absorber dans le relatif et l'immédiat ».

Il va même jusqu'à admettre qu'en s'épurant de plus en plus, sous l'action de la science, les conceptions symboliques de l'absolu continueront indéfiniment à occuper la conscience et à inspirer la religion : « Il est probable qu'on sentira toujours le besoin de donner une forme à ce sens indéfini d'une existence dernière qui fait la base de notre intelligence. » — Tout ce qu'on peut exiger, c'est que les notions ainsi formées soient comprises « comme des symboles absolument dénués de ressemblance avec ce qu'ils représentent [1] ».

Quoique Spencer repousse explicitement le panthéisme à l'égal du théisme et de l'athéisme, sa conception « indéterminée » d'une « réalité absolue », dont tous les phénomènes sensibles ne sont que la manifestation et le voile, n'en aboutit pas moins, pour peu qu'on la traduise en termes métaphysiques, à une conception panthéiste de l'univers. Sans doute, il écarte systématiquement le nom de Dieu, pour s'en tenir à l'expression d'Inconnaissable, qui lui offre le double avantage de n'être pas compromise par des attaches métaphysiques et de rappeler sans cesse le caractère incompréhensible de la Réalité suprême. Mais, tout en se défendant de définir cet Inconnais-

[1] Ces concessions ont irrité de nombreux évolutionnistes continentaux, qui les ont dénoncées comme un résultat de l'influence inconsciemment exercée sur l'esprit de Spencer par son milieu protestant. Sans discuter ici la valeur de l'argument, nous ferons observer qu'on pourrait aisément le retourner contre ces critiques eux-mêmes, en faisant observer que, s'ils poursuivent le sentiment religieux avec tant d'acharnement, même dans ses limites rationnelles, c'est par une réaction des préjugés qui règnent dans leur milieu catholique ou qu'ils ont inconsciemment gardés de leur éducation première.

sable, il le traite d'*Être* et de *Pouvoir;* il lui attribue l'immanence, l'unité, l'omni-présence, la persistance sans limite dans le temps et dans l'espace; il lui donne pour modes d'action les lois de la nature; enfin, il le pose vis-à-vis des phénomènes, tant externes qu'internes, dans la relation de substance à manifestation, voire de cause à effet. Si Spencer s'écarte du panthéisme pur et simple, c'est en ce que celui ci confond Dieu avec l'Univers, alors que notre philosophe voit dans l'Inconnaissable non seulement la substance du monde et la cause immanente de tous ses phénomènes, mais encore un Pouvoir transcendant qui dépasse toute définition.

Sous ce rapport, il est plus théiste que le panthéisme même, et on ne peut s'étonner si certains de ses disciples ont tiré de sa doctrine un véritable mysticisme. « C'est une erreur, dit-il[1], de prétendre que l'alternative soit entre une personnalité et quelque chose de moins qu'une personnalité, alors que le choix est entre une personnalité et quelque chose de supérieur. Ne peut-il y avoir un mode d'existence aussi supérieur à l'intelligence et à la volonté que celles-ci le sont au mouvement mécanique? Il est vrai que nous sommes totalement incapables de concevoir un pareil mode d'existence. Mais ce n'est pas une raison pour le révoquer en doute, c'est plutôt le contraire. N'avons-nous pas vu combien nos esprits sont impuissants à se former même la plus simple conception de ce qui se cache derrière les phénomènes? N'est-il pas prouvé que cette impuissance est celle du conditionné à saisir

[1] *First Principles*, chap. V, § 31.

l'inconditionné? N'en résulte-t-il pas que, si la cause intime ne peut être conçue, c'est parce qu'elle est, en tout, plus grande que ce qui peut être conçu? »

Quoi qu'il en soit de ces déclarations, dont personne ne peut contester la sincérité, les vues philosophiques d'Herbert Spencer étaient trop en contradiction avec les idées reçues de la théologie, tant naturelle que positive, pour ne pas susciter une violente opposition parmi les théologiens, en même temps que des espérances exagérées chez les adversaires de toute idée religieuse. Vainement ces vues offraient-elles un champ nouveau au sentiment religieux, en faisant ressortir le mystère de l'Inconnaissable, la grandeur de ses manifestations, l'action inflexible de ses lois et le rythme éternel de ses forces. Elles n'en remplaçaient pas moins le Dieu personnel et conscient de la théologie traditionnelle par un Être sourd, aveugle, indifférent aux misères humaines, ou du moins reporté si loin de l'homme, qu'aucune relation directe ne pouvait plus se concevoir entre les deux termes de l'équation religieuse, et ainsi semblait disparaître ce sentiment d'une communion directe entre la conscience et son Auteur, qui forme non seulement le principe central du protestantisme, mais encore le fondement essentiel du théisme contemporain. Comme le disait M. Gladstone dans une harangue académique, la conciliation, préconisée par Spencer entre la science et la religion, ne ressemblait-elle pas à la proposition d'un homme qui, voulant se débarrasser d'un importun, lui aurait dit : « Ma maison a deux côtés, nous allons les partager. Veuillez prendre le dehors »?

Sans doute, la doctrine d'Herbert Spencer faisait une place aux deux grands facteurs principaux de toute religion : la croyance à un Pouvoir mystérieux et le sentiment d'une dépendance vis-à-vis de ce Pouvoir. Mais si elle maintenait la dépendance, ne supprimait-elle pas l'obligation, et ne ruinait-elle pas l'idée du Devoir, qui est devenue un élément désormais inséparable du sentiment religieux? Qu'allait-il rester non seulement de l'âme, si la personnalité même de l'individu n'était qu'un flux éphémère d'états psychologiques, — mais encore de la conscience elle-même, — si celle-ci n'était que du mouvement transformé par le milieu et par l'hérédité?

Les spéculations de Spencer semblent avoir d'abord rencontré la conspiration du silence. En 1864, un écrivain compétent, M. Aug. Laugel, analysant les travaux de celui qu'il appelait « le dernier des métaphysiciens anglais », écrivait, dans la *Revue des Deux Mondes* : « Au milieu de l'indifférence universelle, M. Herbert Spencer est resté obstinément attaché à la philosophie. Il lui a fallu, sans doute, un courage héroïque et une rare indépendance pour se vouer à des études sévères qui ne peuvent lui donner que quelques suffrages obscurs et isolés... Avec le talent, la fertilité d'esprit, la variété presque encyclopédique de connaissances dont ses écrits fournissent la preuve, M. Spencer, s'il eût consenti à suivre les routes battues, aurait facilement obtenu tous ces dons que la société anglaise prodigue à ceux qui la servent comme elle veut être servie. Il a préféré se condamner à la pau-

vreté et, ce qui est plus difficile encore, à l'obscurité[1]. »

Jamais prédiction ne fut peut-être mieux assise sur les apparences; jamais prédiction ne fut plus complètement démentie par les événements. La doctrine de Spencer n'était pas de celles qui pouvaient rester longtemps sous le boisseau, et quelques craintes qu'elle inspirât à ses adversaires, ceux-ci devaient être forcément amenés à s'en occuper. Les premières rencontres furent orageuses. La controverse atteignit son apogée, en 1874, lorsque M. Huxley publia ses *Sermons laïques*, où il revendiquait énergiquement les droits de la raison, et lorsque M. J. Tyndall prononça à Belfast, dans la réunion annuelle de l'Association pour le progrès de la science, un discours où, — tout en reconnaissant, à l'instar de Spencer, l'indépendance du sentiment religieux dans la sphère de l'Inconnaissable —, il faisait l'apologie de l'atomisme antique et déniait à la théologie le droit d'expliquer les phénomènes de l'Univers. C'était plus qu'il n'en fallait pour déchaîner sur l'orateur toutes les foudres de l'Angleterre orthodoxe, et on trouva des fanatiques qui allèrent jusqu'à le menacer de l'antique législation contre les détracteurs de la Divinité. « J'ai dû remarquer avec tristesse, écrivait-il l'année suivante, combien les hommes sont influencés grossièrement par ce qu'ils appellent leur religion, et notamment par cette nature corrompue, que la religion, comme ils l'assurent, est surtout appelée à extirper et à dompter[2]. »

[1] Aug. Laugel, *Les études philosophiques en Angleterre.* (*Revue des Deux-Mondes* du 15 février 1864.)

[2] *Address delivered before the British Association.* Londres, Longmans et C°, 1874.

La violence même de ces attaques devait favoriser la propagation de la doctrine qu'elles auraient voulu étouffer. Il est très intéressant de suivre dans les revues du temps l'échange d'idées qui s'est continué pendant les années suivantes, relativement à la doctrine de l'évolution. Spencer lui-même y a participé par de nombreux articles, en même temps qu'il poursuivait la publication de ses ouvrages. Aujourd'hui, un grand apaisement s'est fait autour de ces polémiques, du moins dans les régions supérieures de la pensée anglaise. Non seulement la doctrine de l'évolution a obtenu sa place au soleil de la respectabilité britannique, mais encore elle tend de plus en plus, sous une forme ou l'autre, à pénétrer la philosophie et jusqu'à la religion de l'Angleterre.

En dehors de ses disciples immédiats, elle a obtenu grand succès près de deux groupes chaque jour plus nombreux dans le monde lettré : les esprits pratiques, qui considèrent comme dérobé au service de l'humanité le temps consacré à des préoccupations métaphysiques ou religieuses, et les indifférents, qui, sans attaquer directement aucune religion, désirent cependant s'en occuper le moins possible et qui sont heureux de rencontrer une philosophie qui justifie leur abstention. C'est à l'usage de ces deux catégories qu'on a inventé, il y a une quinzaine d'années, le mot d'*agnosticisme* (de ἄ négatif et de γνῶσις, science), « la doctrine de celui qui veut ignorer ». L'agnosticisme est même devenu à la mode dans certaines sphères, et tel, qui serait embarrassé d'expliquer pourquoi, se dit aujourd'hui agnostique, comme il se serait dit « libre

penseur » il y a deux siècles, et puséyiste, il y a cinquante ans.

Cette situation, qui, pour peu qu'elle s'accentue, semblerait devoir conduire les classes supérieures à un nouvel interrègne de la religion positive, a inspiré, en 1882, à un des membres les plus distingués de l'université de Cambridge, M. le professeur Seeley, un livre où il s'efforce d'établir le bilan actuel du sentiment religieux parmi ses compatriotes. D'après cet ouvrage, qui a fait certaine sensation[1], si l'on prend les trois éléments qui peuvent fournir chacun un idéal religieux : l'amour du vrai ou la Science, le sentiment du beau ou l'Art, la notion du devoir ou la Morale, il n'y a plus que le troisième qui obtienne aujourd'hui satisfaction dans le christianisme. La Science,—c'est-à-dire la religion de l'Absolu ou de la Loi, qui, lors même qu'elle se proclame athée, admet un Dieu, qu'elle le nomme l'Inconnaissable, le Cosmos ou l'Ordre universel, — a cessé, en effet, de concéder à cette réalité mystérieuse les attributs de la personnalité, de la clairvoyance, de la bonté, de la justice, de lui prêter une existence distincte du monde ou de lui reconnaître le caractère de cause première. De même, l'Art, c'est-à-dire la religion de la Nature, se révolte de plus en plus contre le christianisme, dont il dénonce le rigorisme moral et l'indifférence esthétique.

Un grand nombre de savants se bornent à critiquer la théologie dominante et s'abstiennent de rien affirmer quant à l'avenir de la religion. Il en est même qui

[1] *Natural Religion*, par l'auteur d'*Ecce Homo*. 1 vol. Londres, Macmillan et Cᵉ, 1882.

escomptent la chute de tous les systèmes religieux [1]. Mais il existe aussi un parti considérable qui, tout en rejetant le christianisme, « s'attend à une véritable régénération de l'influence religieuse ». Ce parti lui-même se divise sur la question de savoir quelle religion il faut substituer au christianisme. Les uns estiment que l'humanité doit devenir l'objet du culte, les autres pensent que l'heure du panthéisme a sonné et que « le tyran de l'Univers doit céder la place à l'Univers lui-même ». On trouve enfin des divergences sur la forme que revêtira ce panthéisme, et « on peut fréquemment observer que le culte le plus pur et le plus séduisant qu'on prévoie devoir en sortir nous est dépeint comme un réveil du paganisme grec ».

Ces aspirations ne sont nullement irréligieuses. La seule et véritable irréligion — « et on la rencontre dans les Églises aussi bien qu'au dehors », — c'est, d'une part, la présomption caractéristique d'esprits trop infatués d'eux-mêmes pour admettre la subordination de leur personnalité à l'ordre des choses; d'autre part, la faiblesse mentale de gens trop absorbés par les petits côtés de la vie pour s'élever à la conception des principes et des lois. Or, tel n'est

[1] L'auteur de *Natural Religion* fait remarquer (préface de la deuxième édition, page VII) que « ce ne sont pas les plus grandes autorités scientifiques qui sont aussi confiantes dans leurs négations, mais plutôt les esprits de second ordre, qui sont l'écho de ces autorités et qui vivent eux-mêmes dans l'atmosphère, non de la science, mais de la controverse des partis. » — Il est assez curieux de rapprocher ces lignes d'une lettre où W. Warburton écrivait il y a plus d'un siècle : « Les mathématiciens — je ne veux pas dire les inventeurs et génies parmi eux, que j'honore — mais les vulgarisateurs des inventions des autres, qui sont dix fois plus assommants et plus orgueilleux qu'un damné poëte, — ont une étrange aversion pour tout ce qui sent la religion. » (*Letters to Hurd*, XIX.)

le cas ni de la science, ni de l'art, qui sont d'accord avec la morale chrétienne pour combattre cette double tendance, au nom de leur idéal respectif. Qu'on arrive à combiner ces trois éléments, et on aura les assises du système religieux qui rendra à notre société, menacée d'anarchie, la paix et l'unité spirituelles. « Cette religion, dit l'auteur, renfermera certainement une religion de l'Humanité et une religion de la Nature. Elle retiendra au moins le noyau du christianisme, si elle en rejette l'écale. Mais à côté de ce christianisme transfiguré, elle mettra le paganisme amélioré, c'est-à-dire un culte épuré de la forme matérielle. Et ce n'est pas tout... Elle conservera le culte de l'unité dans l'univers, qu'on appelle l'objet de ce culte Nature ou Dieu. »

Cette religion, que l'auteur nomme la religion de la Culture, au sens allemand du mot, aura son Église et son clergé — Église qui représentera « la vaste communion de tous les esprits inspirés par la culture et par la civilisation de l'époque », — clergé d'éducateurs populaires, « qui ne sera soumis à aucune condition de foi, mais seulement à des conditions de moralité et de compétence ». — Les Églises actuelles pourront-elles se plier à cette transformation, ou bien l'humanité devra-t-elle créer quelque organisme nouveau pour répondre à des aspirations nouvelles? Il n'y a guère qu'en Angleterre et en Amérique que le christianisme semble pouvoir « revêtir une forme adaptée à l'époque ». Mais, même chez ces deux nations, pour que l'Église redevienne « la cité spirituelle de la civilisation occidentale », il faut qu'elle se hâte de s'ouvrir

à des éléments nouveaux et de renoncer à tout dogme exclusif.

L'auteur déclare lui-même[1] qu'il s'est placé, dans cette étude, au point de vue de « l'école extrême ». Mais si l'on examine la situation à un point de vue plus général, on voit qu'un grand nombre d'esprits se refusent à admettre l'impossibilité de concilier les principes du spiritualisme avec la doctrine de l'évolution.

Les uns — comme l'éminent physiologiste M. W. Carpenter, un des premiers adeptes et presque un précurseur de l'évolutionnisme, — s'empressent de proclamer, comme conclusion de leurs recherches, que l'intelligence et la volonté se retrouvent à la base de l'évolution[2].

D'autres — tels que M. W. Graham, dans son remarquable ouvrage *The Creed of Science* (Londres, 1881), conçu avec une complète impartialité de vues et une extrême rigueur de raisonnement, — s'attachent à démontrer que la philosophie de l'évolution a pour corollaire logique l'admission, non d'un but prévu et

[1] Préface de la deuxième édition.

[2] « Science points to the origination of all Power in Mind. » (*On Mind and Will in Nature*, dans la *Contemporary Review* de 1872.) — La même année, M. Carpenter terminait ainsi son discours inaugural de la session tenue à Brighton par l'*Association britannique de la Science* : « Tandis que les instincts fortement enracinés de l'humanité et les recherches les plus profondes de la philosophie désignent également l'esprit comme la seule et unique source de tout pouvoir, c'est la haute prérogative de la science de démontrer l'unité du pouvoir qui opère à travers l'étendue et la variété illimitées de l'univers, comme de retracer sa continuité à travers les vastes séries d'âges occupées par son évolution. » — Voir aussi, sur ce sujet, Lecky, *History of Rationalism in Europe*, t. I, p. 286.

voulu, mais d'une fin progressivement poursuivie par le Pouvoir inconnaissable d'Herbert Spencer. M. Graham estime de plus que cette fin doit être rationnelle, c'est-à-dire conforme à ce que nous regardons comme l'ordre rationnel des choses. « Autrement, dit-il, nous ne pouvons attribuer au cours antérieur de l'évolution d'autre explication que le hasard, et nous ne pouvons avoir aucune garantie que le cours ultérieur du développement sera dirigé par autre chose que le hasard. »

D'autres encore insistent sur le caractère moral de cette fin et, à la suite de M. Mathew Arnold, se représentent l'action de l'Inconnaissable comme un courant de tendances, *a stream of tendency*, qui mène au Bien et au Beau. Il en est même qui, comme MM. Tait et Balfour Stewart, revenant par les voies de la science moderne aux spéculations du néo-platonisme, affirment l'impossibilité d'admettre le principe de la continuité dans le développement du monde, si l'on ne suppose un univers invisible, dont l'univers visible serait en quelque sorte une projection ou une condensation grossière [1].

Je n'en finirais pas si je devais énumérer toutes les tentatives faites pour réconcilier la philosophie de l'évo-

[1] L'ouvrage où se trouvent exposées les vues de MM. Balfour Stewart et P.-J. Tait, *Unseen Universe*, bien qu'il traite de matières assez abstraites et qu'il s'adresse exclusivement aux esprits cultivés, aux savants même, a dépassé en Angleterre sa dixième édition et il y défraye encore la polémique des principales revues. En France, récemment traduit sous le titre de l'*Univers invisible*, dans la Bibliothèque philosophique de la maison Germer-Baillère, c'est à peine s'il a obtenu dans la presse spéciale une mention de courtoisie. Il y a là un symptôme caractéristique de la différence qui règne dans l'esprit des deux pays.

lution avec les principes du théisme. Il me suffira de montrer, d'après un ardent défenseur de l'évolutionnisme, M. J. Sully, comment la doctrine scientifique de l'évolution peut légitimement s'allier avec les métaphysiques les plus diverses, et même avec les anciennes thèses de la religion naturelle. Dans une étude des plus consciencieuses, publiée, en 1878, dans le VIIIe volume de l'*Encyclopedia britannica,* en collaboration avec M. Huxley, il définit la théorie de l'évolution : « la plus haute généralisation de la science relativement à l'ordre des phénomènes dans le temps », et, à ce titre, il estime qu'elle est impuissante à fournir une solution scientifique quant à la cause, à la fin ou à la nature, soit de la substance qui fournit les matériaux de l'évolution, soit du procédé lui-même. Ainsi le positiviste qui veut s'en tenir aux données actuelles de la science peut accepter l'évolution, en soutenant que les limitations de notre esprit nous restreindront toujours à la connaissance des phénomènes. De son côté, l'idéaliste empirique peut regarder la théorie de l'évolution comme formulant « tout l'ordre des sensations mentales et conscientes[1] ». Toutefois, la théorie de

[1] On sait que pour l'idéalisme empirique, tous les phénomènes auxquels nous prêtons une existence objective ne sont que la projection et la réflexion de nos sensations subjectives. Spencer soutient que si cette théorie était fondée, l'évolution serait un rêve. M. J. Sully soutient formellement que la doctrine de l'évolution peut se formuler en termes idéalistes, aussi bien que réalistes. Telle est également l'opinion de M. Huxley, qui, dans sa *Vie de Hume,* insiste encore avec plus de force sur ce point : « En dépit de toute démonstration contraire, dit-il, la collection des perceptions qui constituent notre conscience peut n'être qu'une fantasmagorie qui, engendrée et coordonnée par le moi, déroulerait ses scènes successives sur un fond de néant. » (*Life of Hume*, p. 81.)

l'évolution peut également s'accorder avec toutes les doctrines philosophiques « qui regardent les formes supérieures ou plus complexes comme issues et dépendantes des formes inférieures, qui présentent le cours des choses comme une transition graduelle de l'indéterminé au déterminé, de l'uniforme au varié, et qui croient la cause de ce développement immanente dans le monde ».

Peut-être n'est-il pas sans intérêt de résumer ici le tableau des principaux systèmes philosophiques qui, d'après le savant collaborateur de l'*Encyclopedia*, peuvent légitimement se greffer sur la théorie de l'évolution. Cette théorie, fait-il observer, n'attribue d'existence objective qu'aux mouvements et aux forces. Mais, en même temps, la loi de la conservation de l'énergie atteste que, sous toutes les variations des phénomènes, il y a quelque chose de réel qui persiste. Quelle est la nature de cette réalité? Ici, la science cède la place aux interprétations de la philosophie, qui peuvent se classer de la façon suivante :

1° Solutions dualistes : L'évolution se poursuit simultanément dans l'ordre physique et dans l'ordre spirituel — la coïncidence entre les phénomènes des deux ordres restant inexpliquée ou étant attribuée à une intervention arbitraire;

2° Solutions monistes, soit qu'on regarde l'esprit comme une propriété ou comme une manifestation de la matière (*matérialisme*), — soit qu'on fasse dériver celle-ci de l'esprit (*spiritualisme*), — soit enfin qu'on regarde l'esprit et la matière comme deux

faces d'une même réalité mystérieuse (*monisme* proprement dit).

Le champ des hypothèses légitimes s'élargit encore lorsqu'il s'agit de trouver la cause de l'évolution. Ici, nous trouvons en présence :

1° Les systèmes où prédomine une interprétation mécanique, — c'est-à-dire la théorie que tous les changements sont fatalement déterminés par leurs antécédents (*déterminisme*). — Cette conception s'allie généralement à des vues matérialistes sur l'origine de l'homme et sur la nature de l'univers. On la retrouve toutefois combinée avec des doctrines qui expliquent le développement de la vie et de la conscience, soit en accordant aux monades primordiales certaines facultés psychiques élémentaires, soit en ramenant l'esprit et la matière à une substance spirituelle (*mind stuff*) qui serait l'étoffe première du monde. La difficulté de rattacher à la matière l'origine de la vie consciente a fait également concevoir la substance primordiale sous une forme quasi-matérielle, mais inaccessible à nos sens, qui produirait les molécules des corps par une espèce de condensation.

2° Les systèmes où prédomine la conception téléologique, c'est-à-dire où l'on suppose l'évolution dirigée par une tendance vers un but rationnel, tendance qui s'appelle, suivant les écoles, principe vital, principe plastique, force cosmique, Nature personnifiée. — Quelques-unes de ces écoles admettent, à la suite d'Aristote, que l'esprit est le formateur de l'organisme. D'autres mettent dans l'univers une véritable âme dont la nature visible serait le corps, un principe

spirituel qui dirigerait l'évolution du monde matériel. Quand ce principe est regardé non seulement comme la cause créatrice, mais encore comme la source première de la vie et de la conscience, nous avons une forme de panthéisme qui fait du monde une incarnation divine : « Le plein développement de ce système, ajoute M. James Sully, se présente dans certaines doctrines d'idéalisme objectif qui ramènent toute existence matérielle à un mode d'existence mentale : volonté et intelligence. Ces théories simplifient clairement la doctrine évolutionniste, en identifiant la réalité substantielle, qui se manifeste dans tous les détails du développement, avec la loi même qui préside à toutes les parties de ce développement. Pour ces systèmes, l'explication mécanique est englobée dans l'explication téléologique : le dessein (*purpose*) est la loi suprême des choses, et c'est un même dessein que révèlent toutes les phases de l'évolution universelle dans la triple sphère de la nature inorganique, des êtres organisés et de l'histoire humaine.

3° Les systèmes qui combinent les deux catégories précédentes et qui sont généralement basés sur une ontologie moniste. Ils se présentent, soit comme conception unitaire (*universalistic*), lorsqu'ils voient dans l'évolution la double manifestation de l'activité d'une substance unique (raison divine ou principe de nécessité), soit comme conception individualiste, quand ils attribuent cette double manifestation à l'activité croissante d'un nombre indéterminé d'éléments doués de mouvement et de sensibilité.

Bien que la théorie de l'évolution permette d'expli-

quer, par l'action des sens, la formation, dans l'esprit humain, des idées abstraites, telles que le temps et l'espace, elle ne condamne pas la doctrine qui attribue à ces notions une origine transcendante : « On peut maintenir, en effet, remarque M. James Sully, qu'elles ne sont même pas suggérées par l'expérience; dans ce cas, il résulterait de la théorie de l'évolution que leur persistance actuelle représente une disposition permanente de l'esprit à penser d'une certaine manière. Mais, même alors, la question reste ouverte, si cette disposition permanente est une illusion ou une tendance correspondant à la réalité, et, sur ce point, la doctrine de l'évolution ne semble nous offrir aucune assistance [1]. »

Mentionnons, en passant, que M. J. Sully reconnaît la légitimité du reproche si souvent adressé à la philosophie évolutionniste de prêcher une morale dépourvue de sanction : « Entre autres résultats, on peut dire que cette doctrine donne une forme nouvelle à la théorie déterministe de la volonté et établit la relativité de toutes les idées morales, mises en rapport avec les différents états du développement social. Elle ne peut, comme M. Sidgwick l'a montré, fournir un critérium (*a standard*), ou fin de conduite, sauf à ceux qui sont déjà disposés à accepter la loi *sequi naturam* comme suprême règle de vie. »

On croit généralement que la doctrine de l'évolution a porté un coup fatal à la croyance dans l'existence d'un Créateur et à la foi dans l'immortalité de

[1] *Encyclopedia britannica*, 9e éd., t. VIII, p. 772.

l'âme. M. Sully déclare en ces termes qu'il n'en est rien : « M. Spencer considère l'idée d'évolution et la conception d'un Esprit préexistant comme incapables d'être unies dans la pensée. Mais, selon d'autres, cette idée n'est nullement incompatible avec la notion d'un Créateur originaire, bien qu'elle contribue à placer l'action de cet Être plus loin encore de notre portée. » —« A première vue, puisque la doctrine de l'évolution, appliquée au monde subjectif, écarte la grande distinction entre l'esprit de l'homme et de l'animal, il semblerait qu'elle dût détruire l'espoir d'une vie future pour l'âme humaine. Cependant, il peut se trouver, après tout, qu'elle laisse en grande partie la question au point où elle se trouvait. On peut dire qu'elle favorise la vieille tendance à investir de l'immortalité ces formes inférieures d'intelligence dont on prétend faire dériver l'esprit humain. Toutefois, il n'y a a rien d'inconséquent à supposer qu'un certain état de développement rende un esprit apte à l'immortalité (*qualifies a mind for immortality*), alors même que cet état aurait été atteint par un développement graduel d'une extrême lenteur. Et si, comme il est possible de le montrer, la doctrine moderne de l'évolution peut se formuler dans les termes de l'hypothèse de Leibnitz, qui suppose des âmes de tout degré, il est clair que cette doctrine n'est pas en contradiction avec l'idée d'immortalité. »

En résumé, d'après M. James Sully, la théorie de l'évolution peut donc s'accommoder de presque toutes les hypothèses philosophiques sur l'origine et la nature substantielle de l'univers, à l'exception des

systèmes qui admettent, soit un développement du monde dans le sens d'une imperfection croissante, comme chez les gnostiques, soit une série de créations brusques et arbitraires, comme dans la Genèse.

D'autre part, le spiritualisme rationaliste s'est peu à peu remis du désarroi où l'avait jeté la philosophie nouvelle, et on a vu jusqu'à des théologiens montrer que le théisme pouvait se passer de cause première aussi bien que d'interventions surnaturelles dans l'explication de l'univers. « Nous devons désormais, — écrit le Rév. J. Martineau dans l'introduction de l'ouvrage de J. J. Tayler sur la vie religieuse de l'Angleterre[1],—renoncer à trouver un jour de naissance pour la matière, pour les lois, pour les espèces, pour les planètes ou même pour l'homme. D'un autre côté, on n'a plus à désespérer de faire rentrer tous les phénomènes connus dans le plan probable d'un ordre naturel... Nous concevons Dieu, non plus comme la cause première, antérieure au développement des choses, mais comme une cause immanente, qui, loin d'être exclue par les causes secondes, coïncide avec elles, tout en les dépassant. Nous le concevons comme l'agent réel, unique, toujours vivant, dont les manifestations doivent être classées et interprétées, par la science dans le monde extérieur, par la conscience dans le monde interne. Ce changement de conception est dû à l'affaiblissement des théories purement mécaniques et à la prédominance croissante de la

[1] *A Retrospect of the religious life of England.* 2e éd. Londres, 1876. *Introduction*, p. 32.

physiologie, substituant l'idée de la vie, qui procède de l'intérieur, à l'idée d'une impulsion transitoire, qui procède du dehors. Dans cette forme plus haute de la pensée religieuse, nous n'avons nul besoin de remonter à une période créatrice où le divin *Fiat* aurait retenti pour la première fois et avant laquelle eût régné l'éternelle solitude de Dieu, — non plus que de supposer des opérations qui dépassent les ressources des méthodes actuelles ou d'insister sur des lacunes dans la continuité des êtres, qu'auraient seuls pu remplir des paroxysmes d'omnipotence. Par conséquent, le renversement des preuves qui se tiraient de ces arguments laisse le théisme sain et sauf. Les sciences modernes ne nous embarrassent même pas d'une idée nouvelle, car l'évolution n'est qu'une croissance; elles soulèvent seulement la question de savoir jusqu'où ce procédé peut être appliqué dans la nature, ce qui évidemment n'est d'aucune importance au point de vue religieux... L'unité du Pouvoir producteur — et c'est là tout ce que peut établir la trame grandissante des découvertes — doit être la bien venue près de tous ceux qui considèrent l'ensemble comme l'œuvre d'une intelligence unique. »

Il ne faut pas, du reste, perdre de vue que le scepticisme n'a point encore entamé la masse de la nation anglaise. Même dans le monde des arts et des lettres, il est probable que la majorité professe une sorte de théisme vague, également susceptible de se transformer en foi positive ou en incrédulité raisonnée, suivant la divergence des caractères et la pression des événements. A plus forte raison voit-on les religions posi-

tives prédominer largement dans les masses et jusque parmi les classes moyennes. Il n'y a guère d'exception que chez les ouvriers des villes, de tout temps assez rebelles à la fréquentation d'un culte, et encore leur indifférentisme a-t-il été assez largement entamé, dans ces derniers temps, par les *réveils* des méthodistes, ainsi que par les Armées du salut. Enfin, il ne faut pas méconnaître que les Églises, tout au moins dans la plupart des communions protestantes, cherchent à marcher avec les idées du siècle, et ces tentatives constituent même un des traits les plus intéressants de l'évolution religieuse que j'ai entrepris de décrire.

CHAPITRE III

Le mouvement des idées dans le protestantisme orthodoxe.

Sectes du protestantisme anglais d'après le recensement de 1882. — L'Église anglicane : son organisation, ses ressources, ses forces, ses privilèges. — Ses partis religieux. — Étroitesse théologique et activité philanthropique de l'Église basse. — L'Église haute. — Signification réactionnaire du mouvement puseyiste. — Le ritualisme anglican et les conquêtes de l'Église romaine. — Formation de l'Église large : son école symbolique et son école critique. — Retentissement des *Essays and Reviews*. — Le Pentateuque et l'évêque Colenso. — Le doyen Stanley. — Tendance croissante à expliquer les miracles par des causes naturelles. — Déclin des dogmes. — Opposition au symbole d'Athanase. — Fausse position des chefs de l'Église large. — Revision éventuelle des XXXIX articles. — Mouvement pour la séparation de l'Église et de l'État. — Résultats probables du *disestablishment* en Angleterre. — Statistique des sectes orthodoxes non conformistes. — Méthodistes. — Baptistes. — Le presbytérianisme en Écosse et en Angleterre. — Congrégationalistes. — Sectes de moindre importance. — Caractère général du *Dissent*. — Mouvement des idées dans les sectes les plus rigides. — Schismes et expulsions. — Progrès du rationalisme dans les Églises accessibles à des modifications théologiques. — Affaiblissement de l'esprit sectaire. — L'*Alliance évangélique*. — Rapprochement des Eglises pour des œuvres de philanthropie et de moralité. — La barrière des Confessions de foi.

« S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, a dit Voltaire, son despotisme serait à craindre; s'il n'y en avait que deux, elles se couperaient la gorge; mais il y en a trente, et elles vivent en paix et heureuses. » — Voltaire, cependant, n'évaluait pas au vingtième la partie de la nation qui se trouvait hors de l'Église anglicane, et il estimait que cette dernière était

destinée à engloutir toutes les autres sectes. Jusqu'ici, les événements n'ont guère justifié sa prédiction. Au recensement officiel de 1882, il existait en Angleterre et dans le pays de Galles cent quatre-vingt-six sectes ou *dénominations* distinctes, dont douze avaient surgi depuis l'année précédente, alors qu'une seule avait disparu dans la même période. Il convient, néanmoins, de faire observer que beaucoup de ces « dénominations » se distinguent uniquement par le nom, le but ou l'organisation. Ainsi, sur les douze nouvelles communions qui se sont formées du 1er septembre 1881 au 31 août 1882, il y en a huit qui sont simplement des espèces de confréries, se rattachant aux formes militaires si bizarrement introduites dans la propagande religieuse par l'Armée du salut. Ce sont : l'Armée particulière du Roi (*Army of the King's Own*) ; l'Armée chrétienne (*Christian Army*); l'Armée de l'Évangile et de la Tempérance au ruban bleu (*Gospel Temperance Blue Ribbon Army*); l'Armée de la Sainteté (*Holiness Army*); l'Armée de l'Hosannah (*Hosannah Army*); l'Armée rachetée (*Redeemed Army*); l'Armée royale de l'Évangile (*Royal Gospel Army*), et la Flotte du Salut (*Salvation Navy*). Parmi les quatre autres, il en est encore deux qui paraissent être des congrégations purement évangéliques : les *Christian Evangelists* et les *Christian Pioneers;* la troisième est une congrégation rationaliste, les *Alethians*, et la dernière, une congrégation calviniste, *Calvinistic Independents*.

D'autre part, un certain nombre de sectes particulières ne représentent qu'une subdivision des grandes branches du protestantisme. Ainsi, les méthodistes

figurent au recensement sous dix-sept dénominations, les baptistes en offrent quinze, et les anglicans eux-mêmes, neuf. Enfin, certaines associations de moralisation ou de propagande religieuse se donnent pour des sectes spéciales, en vue de bénéficier des immunités assurées par la loi aux corps ecclésiastiques : telles sont, par exemple, l'Association pour la Défense de la Bible, l'Association évangélique des missions ouvrières, l'Association des jeunes hommes chrétiens, etc.

En tenant compte de ces diverses circonstances, on peut évaluer le nombre des sectes proprement dites à une trentaine environ, ce qui est déjà un chiffre fort respectable pour une population de 25,968,286 individus. Ajoutons, à l'intention de ceux qui croiraient voir, dans cette diversité des croyances, une cause d'affaiblissement pour le sentiment religieux, que, d'après le même recensement, l'Angleterre possédait, au 1er septembre 1882, 21,864 lieux de culte, soit 712 de plus qu'en 1881.

Avant de passer à la description de ces différentes sectes, il sera peut-être intéressant de reproduire la statistique suivante, qui fournit des données plus ou moins approximatives sur les principales religions professées dans les pays de langue anglo-saxonne [1].

[1] Les chiffres et les renseignements donnés dans ce chapitre sont empruntés, pour la plupart, au *Whitaker's Almanach for 1883*, à l'*Encyclopedia Britannica* (9me éd.; vol. I à XIII), à l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de M. F. Lichtenberger, enfin, à l'utile compilation de M. William Burder, *A History of all Religions*. Philadelphie, 1873. (Parties IV et V.)

Épiscopaux.	20,500,000
Méthodistes.	15,500,000
Catholiques romains	14,100,000
Presbytériens	10,300,000
Baptistes	8,050,000
Congrégationalistes	6,000,000
Unitaires	1,000,000
Individus appartenant à d'autres sectes, libres penseurs ou sans religion connue	11,350,000

L'Église épiscopale, qui a cessé d'être la religion d'État, en Écosse, depuis 1689, et, en Irlande, depuis 1871, a perdu, en Angleterre même, tous ceux de ses privilèges qui constituaient des attentats à l'égalité civile et politique des citoyens. Cependant, elle y reste l'Église nationale par excellence, *the Church of England*, la seule que l'État réglemente et soutienne. Non seulement elle intervient officiellement dans les cérémonies publiques, mais encore elle participe à la confection des lois par l'intermédiaire de ses évêques, qui siègent à la Chambre des lords. Considérée comme l'unique héritière des biens donnés à l'Église romaine d'Angleterre avant la réforme d'Henri VIII, elle est seule capable de posséder et de recevoir au nom des intérêts religieux, sauf les exceptions formellement établies par la loi en faveur de certaines sectes déterminées. D'autre part, elle reste soumise aux pouvoirs publics qui règlent son organisation, surveillent sa discipline, nomment ses chefs et possèdent le droit de définir ses croyances. C'est l'ensemble de ces privi-

lèges et de ces obligations qui se nomme l'*Établissement* de l'Église anglicane.

L'Église établie avait, en 1871, 16,000 lieux de culte. Ses adhérents, évalués à treize millions en Angleterre, se recrutent d'un côté parmi les couches supérieures, l'aristocratie, la haute bourgeoisie, la classe universitaire, de l'autre parmi le peuple des campagnes dans la plupart des provinces. Les classes pauvres et les ouvriers des villes restent généralement à l'écart de ses temples, et ainsi s'expliquent les encouragements prodigués par certains membres du haut clergé anglican aux pratiques de l'Armée du Salut [1]. Enfin, dans certains districts ruraux où dominent les dissidents, particulièrement dans le pays de Galles, elle ne compte qu'une infime minorité de la population. — Ses richesses sont immenses; on assure que ses revenus annuels dépassent 142 millions de francs, — soit 105 millions de francs de revenus fixes et le reste provenant de contributions volontaires.

L'Église anglicane est subdivisée en deux provinces ecclésiastiques, Canterbury et York, régies par des archevêques qui touchent, dans la première, 375,000 francs de revenu, dans la seconde, 250,000.

[1] La publication des instructions secrètes de l'Armée, ainsi que l'exagération de ses pieuses bizarreries, ont grandement refroidi, dans ces derniers temps, les sympathies de l'épiscopat anglican. Dans une séance de la Haute-Chambre épiscopale, tenue le 10 mai 1883, la direction imprimée à ce mouvement a été vivement critiquée par les évêques d'Oxford, de Rochester, de Hereford, de Chichester, de Lichfield. Ce dernier a raconté, comme le plus récent exploit des *salvationistes* dans son diocèse, qu'à Derby, un de leurs capitaines avait promis, par voie d'affiches, de prêcher l'Évangile en se tenant debout sur la tête pendant dix minutes. « Et ce qui est plus fort, — raconta Sa Révérence, — il l'a fait comme il l'avait promis ! »

Sous ces deux primats se trouvent trente évêques, dont les revenus varient entre 50,000 et 250,000 francs, trente doyens de cathédrale qui touchent de 17,500 à 75,000 francs, quatre-vingt-deux archidiacres, six cent treize doyens ruraux, enfin, environ treize mille ministres (*vicars*) assistés de vicaires (*curates*). Les membres du corps épiscopal sont choisis par la Couronne. Quant aux petits bénéficiaires, leur désignation, dans la majorité des cas, appartient, par droit d'hérédité, au principal propriétaire de la localité; c'est ce qu'on nomme le droit de patronage, et il n'est pas rare qu'une place de ministre soit mise publiquement aux enchères pour être adjugée au clergyman le plus offrant.

Le pouvoir législatif de l'Église réside dans le Parlement. A vrai dire, il existe bien, dans chacune des deux provinces, une assemblée annuelle ou *convocation*, formée par les hauts dignitaires du clergé, ainsi que par les délégués des petits bénéficiaires; mais elle n'a guère qu'un pouvoir consultatif et elle peut même être suspendue ou dissoute par le Parlement. Ainsi, la Convocation de Canterbury fut virtuellement suspendue en 1717, à raison des sympathies que ses principaux membres conservaient à la maison des Stuarts, et c'est seulement en 1860 qu'elle put officiellement se reconstituer.

Cette organisation hiérarchique et unitaire n'empêche pas l'Église anglicane d'avoir été, de tout temps, tiraillée en sens inverse par les partis religieux entre lesquels elle devait réaliser un compromis. Actuellement, ces tendances divergentes sont respectivement

représentées par l'Église haute, l'Église basse et l'Église large.

L'Église basse (*Low Church*), ou parti évangélique, qui s'est développée dans la voie tracée par Wesley et par ses disciples anglicans, se rapproche des sectes qui poussent jusqu'à la bibliolâtrie le respect de l'Écriture et qui s'appuient particulièrement sur le dogme de la Rédemption par le sang du Christ. Les *low churchmen*, qui se recrutent surtout dans les classes moyennes, ont joué un rôle considérable dans tous les grands mouvements philanthropiques de la société anglaise depuis la fin du siècle dernier, particulièrement dans l'agitation pour l'abolition de l'esclavage, dans les Ligues de tempérance, dans les associations de toute nature pour l'amélioration matérielle et morale des classes inférieures, dans l'organisation des missions parmi les peuples sauvages, et il serait injuste de méconnaître les titres que ce groupe a acquis à la gratitude publique par la fondation d'écoles, d'hôpitaux, d'asiles de toute nature. Mais l'étroitesse de ses vues théologiques affaiblit son influence, que n'est guère de nature à relever une prédication roulant presque exclusivement sur les flammes de l'enfer et sur les mérites de la Rédemption. Également hostile au rationalisme et au ritualisme, l'Église basse a fondé, en 1865, une association intitulée la *Church Association*, en vue de subvenir aux frais des poursuites, pour cause d'hérésie, devant les juridictions ecclésiastiques de l'Église établie. — Quelques-uns de ses partisans ont continué, au delà des limites de l'Établissement, leur évolution vers les

sectes évangéliques. Ainsi s'est fondée, en 1849, l'Église libre d'Angleterre (*Free Church of England*), qui compte actuellement quarante congrégations. Une autre Église, due à un mouvement analogue, mais d'origine américaine, l'Église épiscopale réformée (*Reformed Episcopal Church*), se propage également en Angleterre depuis 1873, aux dépens de l'Église basse.

Tandis que l'Église basse s'appuie sur le principe essentiellement protestant de la justification par la foi, le parti de l'Église haute insiste, au contraire, sur l'autorité de la tradition apostolique, incorporée dans l'Église universelle. Cette école réactionnaire et ritualiste a reçu une vive impulsion du mouvement romantique qui, vers 1830, envahit la Grande-Bretagne, comme le reste de l'Europe. Un groupe de jeunes gens distingués, appartenant à cette université d'Oxford qui a longtemps personnifié chez nos voisins, à côté d'une haute culture littéraire, les tendances sociales et religieuses les plus conservatrices — le professeur Pusey, le docteur Newman, le poète Keble et l'historien Froude — s'efforcèrent, par de petits traités, rapidement vulgarisés sous le titre général de *Tracts for the times*, d'étendre aux institutions religieuses la vogue qui était partout revenue aux conceptions et aux coutumes du moyen âge. En réalité, ce mouvement, auquel le Dr Pusey devait attacher son nom, tendait bien au delà d'un simple retour aux anciennes liturgies et aux antiques symboles de l'Église. Ses adhérents, sous prétexte d'attribuer à la tradi-

tion des six premiers siècles l'autorité que les Églises réformées accordent seulement aux décisions des premiers conciles, se mirent à préconiser l'invocation des saints, le culte de la Vierge, le rétablissement de la messe, du célibat ecclésiastique et de la confession, auriculaire, le dogme de la présence réelle, la doctrine romaine des sacrements, enfin et surtout les prérogatives surnaturelles du sacerdoce, présenté comme un intermédiaire nécessaire entre le fidèle et Dieu [1].

Le ritualisme s'est maintenu jusqu'à nos jours dans l'Église établie, où il se distingue surtout par le style gothique de ses églises, par la richesse de ses vêtements sacerdotaux et par la complication symbolique de ses cérémonies. Il prédomine particulièrement dans l'Église épiscopale d'Écosse, par suite d'une réaction naturelle contre l'austérité puritaine du calvinisme qui y constitue la religion officielle. Dans l'Église d'Angleterre, il ne compte guère qu'un dixième du clergé groupé autour de l'*English Church Union*. Mais ses partisans les plus logiques et les plus courageux ne se sont pas arrêtés à mi-chemin dans le mouvement de recul qui,

[1] La position adoptée par le ritualisme anglais est à peu près la même que celle du vieux catholicisme allemand, puisque tous deux en sont venus à professer une sorte de catholicisme sans papauté. Cependant, on raconte que, lorsque le Dr Dollinger fit des avances à l'Église épiscopale pour chercher un terrain d'union, ce furent les ritualistes qui y répondirent avec le plus de réserve, sinon de froideur. C'est qu'en effet, les deux mouvements obéissent à des impulsions contradictoires. Le puseyisme est le point de départ d'une marche en arrière, le vieux catholicisme, d'une marche en avant dans l'évolution religieuse de l'esprit humain, et leur rapprochement momentané n'est que le croisement de deux trains s'avançant dans des directions opposées. (V. MONCURE CONWAY, *A Study on the Lives of Sterling and Maurice*. Londres, 1875.)

par défiance de la civilisation moderne, les ramenait en plein moyen âge ecclésiastique, et dix années ne s'étaient pas écoulées depuis la publication des « Traités pour le temps » que le plus distingué des puseyistes, le Dr Newman, s'en allait achever son évolution dans les bras de l'Église romaine, « pareil — dit quelque part Carlyle — à un enfant qui, après avoir erré tout le jour sur le champ de bataille, s'en revient, le soir, chercher le repos sur le sein de sa mère morte ».

Le Dr Newman est aujourd'hui cardinal, et de nombreuses conversions, qui ont suivi la sienne dans les rangs tant du clergé anglican que de la haute aristocratie, ont pu faire croire qu'une grande partie de la société anglaise était sur la route de Canossa. Quelques adhérents du scepticisme, en Angleterre même, ont applaudi à ce mouvement, comme à une confirmation de leur théorie favorite, qu'entre le catholicisme et l'irréligion il n'y avait pas de milieu. Mais il semble que, à l'instar de l'Église romaine, ils aient pris leurs espérances pour la réalité. Depuis sa complète émancipation dans la Grande-Bretagne, le catholicisme s'est surtout appliqué à reconquérir la classe riche et dirigeante. Favorisé par une certaine mode, il a réussi dans des cas exceptionnels dont on a fait grand bruit, mais on peut affirmer que la masse de la nation n'a pas été même entamée [1].

[1] Il serait assez curieux de rechercher si les conversions bruyantes de quelques individualités en vue n'ont pas été amplement compensées par les pertes de l'Église romaine au profit soit du protestantisme, soit du libre examen. En 1870, les catholiques n'étaient que 70,000 dans l'Angle-

De son côté, la fraction latitudinaire ou libérale de l'anglicanisme a formé, depuis Coleridge, ce qu'on nomme le parti de l'Église large (*Broad Church*). Coleridge, qui, avant de rentrer dans l'Église établie, s'était refait une théorie de la Trinité à la mode de Schelling, vit ses procédés d'interprétation dogmatique accueillis avec d'autant plus d'empressement par les défenseurs éclairés des doctrines anglicanes, que la théologie du temps éprouvait le besoin de composer avec le courant de l'idéalisme allemand et que les éléments miraculeux du christianisme commençaient à perdre du terrain dans l'opinion. On vit alors se constituer peu à peu un mysticisme renouvelé des alexandrins, à la fois chrétien et rationaliste, qui plaçait dans l'immanence divine le principe central du christianisme, élargissait l'idée de Révélation au point d'en faire un don permanent et général de l'humanité, enfin ouvrait la porte à la notion d'un développement sans limites dans les croyances religieuses.

Le principal résultat de cette théologie a été de faire

terre, le pays de Galles et l'Écosse ; en 1880, ils y possédaient plus de 1,300,000 adhérents. Mais il faut tenir compte, dans ce chiffre, de trois facteurs distincts : 1° le développement naturel des anciennes familles catholiques ; 2° les catholiques d'origine étrangère et leur descendance ; 3° les catholiques d'origine irlandaise immigrés en Angleterre. Rien que ce dernier élément fournit environ la moitié du chiffre total. Aussi, M. G. F. Rawlinson va-t-il jusqu'à soutenir, dans une statistique publiée, en 1874, par le *Geographical Magazine*, que les conversions opérées par le catholicisme en Angleterre, depuis le commencement du siècle, ne compensent pas ses pertes, si on prend en considération l'accroissement général de la population. En tout cas, il y a un fait indéniable, c'est que le chiffre des catholiques en Angleterre et dans le pays de Galles, qui, en 1854, atteignait 4.24 de la population, ne représentait plus que 4.61 en 1866 et que 4.44 en 1877. (V. *Encyclopedia Britannica*, au mot *England*.)

une part de plus en plus grande à l'exégèse biblique. Déjà dans la première moitié du siècle, le Dr Arnold avait ouvert la voie, mais sans rompre en visière à l'orthodoxie. Ce fut seulement avec la génération suivante que les travaux de la critique allemande pénétrèrent réellement dans l'Église anglicane. En 1860, sept écrivains distingués, dont cinq étaient des *clergymen*, publièrent, sous le titre d'*Essays and Reviews*, un volume qui répondait au programme suivant : 1° nécessité d'une réforme théologique par l'application de la méthode historique et critique à la science religieuse; 2° émancipation de l'autorité littérale et surnaturelle de la Bible; 3° adhésion au principe du développement des croyances religieuses, en opposition à la prétendue immobilité des dogmes [1].

Cette publication, qui répandait, sous le couvert de l'Établissement, les résultats les plus hardis de l'exégèse contemporaine, causa une vive émotion dans tous les rangs de l'anglicanisme; la presse évangélique dénonça les novateurs avec la dernière véhémence, et plus de deux mille *clergymen* réclamèrent leur expulsion de l'Église. Traînés devant tous les degrés de la juridiction ecclésiastique, les audacieux écrivains n'en furent pas moins acquittés en dernier ressort par le conseil privé de la Reine, et cette sentence, suivie, quelques années plus tard, par l'acquittement de l'évêque Colenso, qui avait porté une main sacrilège sur la croyance à l'unité et à l'antiquité du Pentateuque, donna définitivement droit de cité à la cri-

[1] V. dans la *Revue des Deux-Mondes*, du 15 juin 1875, un article de M. Alb. Réville sur l'*Anglicanisme libéral*.

tique religieuse dans la théologie anglicane [1]. Un des essayistes, le Dr Temple, est actuellement évêque d'Exeter; un autre, le Rev. Jowett, a été récemment nommé vice-chancelier de l'université d'Oxford.

On a dit que l'Église large n'était qu'un brillant état-major. Mais ce groupe d'esprits élevés et érudits n'en exerce pas moins une influence profonde sur le ton général de la théologie anglicane. Celle-ci leur doit particulièrement sa répugnance croissante à insister sur les côtés miraculeux de la religion, ainsi que sa tendance à expliquer l'origine et le développement du christianisme sans recourir à l'invocation de preuves surnaturelles.

Même la critique rationaliste de l'école qui cherchait à se tirer d'affaire en torturant les textes de la Bible pour en extraire un sens conforme aux affirmations de la science se trouve aujourd'hui complètement dépassée. « Il y a eu et il y a encore — disait le doyen Stanley aux funérailles de sir Charles Lyell — deux modes de conciliation qui ont absolument et justement échoué. L'un s'efforce de détourner de leur vrai sens les mots de la Bible, pour les forcer à parler le langage de la science; l'autre tente de falsifier la

[1] Je connais peu de symptômes plus significatifs du progrès réalisé, à cet égard, dans l'opinion publique, que le dîner offert au professeur Kuenen, lorsque l'éminent exégète hollandais fut appelé par les fidéicommissaires du fonds Hibbert pour donner des conférences sur la formation des religions universalistes. Toutes les convictions religieuses de l'Angleterre étaient représentées à la fête, depuis l'agnosticisme jusqu'au catholicisme, en passant par des juifs, des unitaires et des ministres de l'Église établie. M. Moncure Conway, qui, lui-même un des convives, a décrit ce banquet avec beaucoup d'humour dans un article adressé à l'*Index* de Boston (numéro du 15 juin 1882), remarque, à juste titre, que ce banquet marquait toute une évolution.

science afin de satisfaire aux exigences prétendues de la Bible. »

Le temps n'est plus où l'on croyait tout sauvé quand on avait traduit par périodes géologiques les « jours » de la genèse, expliqué la prétendue antériorité de la lumière sur le soleil par l'épaisseur des vapeurs atmosphériques durant les premiers âges de la terre, et interprété, comme des allégories d'une haute moralité, les passages les plus scabreux de l'Ancien Testament. Le Dr Arnold déclarait déjà qu'il y avait de la poésie dans les premières époques de l'histoire sacrée, et aujourd'hui il est peu de théologiens renommés dans l'Église anglicane qui ne regardent les textes de la Bible comme le fruit d'une inspiration, assurément divine dans sa source, mais enregistrée par des interprètes humains et, dès lors, faillibles.

Ainsi l'évêque qui présidait le récent congrès anglican tenu à Melbourne, en Australie, s'est exprimé en ces termes dans son discours d'inauguration : « Nous devons chercher et dire toute la vérité à propos de la Bible et ne pas justifier cette accusation des infidèles qui nous reprochent de ne pas admettre qu'il y ait un élément humain dans les livres saints [1]. » De là à envisager les livres sacrés du christianisme comme une œuvre supérieure en qualité, mais identique en nature aux littératures religieuses des autres peuples, il n'y a plus qu'un pas, facile à franchir pour une école qui regarde comme un fait naturel et général l'incarnation de l'élément divin dans la conscience individuelle.

[1] *Times* du 4 janvier 1883.

On en est même venu dans l'Église établie à révoquer ouvertement en doute l'intervention de la Providence dans le cours des affaires humaines ou dans la marche des phénomènes naturels. Le journal américain l'*Index,* du 15 juin 1882, cite avec raison, comme un symptôme du progrès dans les idées du clergé, ce fait qu'un évêque australien avait récemment refusé d'organiser des prières pour la pluie, en disant que les changements atmosphériques sont réglés par les lois de la nature et que les fidèles, s'ils voulaient un remède contre la sécheresse, feraient bien mieux d'améliorer leur système d'irrigation.

Bien plus, les dogmes s'en vont un à un rejoindre les miracles. En général, les dogmes de la chute et de la rédemption sont, autant que possible, passés sous silence par les membres de l'Église large. Quant aux doctrines qui ne sont pas formellement mentionnées dans les XXXIX articles, — telles que l'éternité des peines, l'existence personnelle du diable, etc., — il ne se gênent pas pour les contredire, et, à l'occasion, les condamner. — « Il n'y a plus d'évêques qui croient au symbole d'Athanase, » disait l'avant-dernier archevêque de Canterbury [1]. — Entre la Trinité, telle que la conçoivent le Dr Martineau chez les unitaires et le doyen Stanley chez les anglicans, il n'y a guère que l'épaisseur de la feuille de papier sur laquelle sont écrits les XXXIX articles, et encore l'âge

[1] R. Spears, *Rise and Progress of the Unitarian Christian Doctrines in Modern Times*, Londres, 1876, p. 38. — Déjà, à la fin du XVIIe siècle, l'archevêque Tillotson écrivait à l'évêque Burnet qu'il serait « enchanté qu'on le débarrassât une bonne fois du symbole d'Athanase ». (V. Bonet-Maury, *Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais*, p. 240.)

a-t-il terriblement aminci ce vénérable parchemin [1].

Aussi ne peut-on s'étonner de voir un ministre de l'Église anglicane, le Rév. C. Maurice Davies, lorsqu'il décrit les congrégations *hétérodoxes* de Londres, hésiter à qualifier de ce nom, « sauf pour des raisons étymologiques », la fraction modérée de l'unitarisme : « Entre eux et quelques-uns des membres les plus avancés de l'Église anglicane, avoue-t-il, il y a peu de différence [2]. » Un journal orthodoxe, le *Christian Standard*, y met moins de façons encore : « Les unitaires, disait-il en septembre 1876, sont, pour une forte proportion, en possession des chaires de l'Église anglicane. Le terme d'Église large est devenu une expression équivalente à celle d'unitarisme, et cela dans bien des cas qui nous sont personnellement connus. » Le *Christian Standard*, à la vérité, est un organe des dissidents, mais — cela prouve sa sincérité — il s'empresse d'ajouter : « Dans nos chaires non conformistes, aussi bien que dans celles de l'Église anglicane, il y a un nombre considérable d'unitaires, c'est-à-dire d'hommes qui professent des sentiments unitaires. »

[1] Comparez la brochure du docteur MARTINEAU, *The Three Stages of Unitarian Theology* (1re éd., Londres, 1879), avec un article du doyen Stanley publié, dans la revue *The Nineteenth Century* d'août 1880, sous le titre : *The Creed of the Early Christians.* — Le savant doyen de Westminster y présente la Trinité comme une formule exprimant « la compréhensivité et la diversité de l'Essence divine ». A l'entendre, les trois Personnes sont simplement les trois révélations, les trois « voies », par lesquelles Dieu se manifeste tour à tour dans la nature, dans l'histoire et dans la conscience. « Telles, ajoute-t-il, on trouve dans le sanctuaire de quelques vieilles églises, à l'est du mont Athos, des représentations de la Trinité qui, vues d'un côté, laissent seulement apercevoir l'image du Sauveur sur la croix, d'un autre, la Colombe céleste, et d'un troisième, le Père éternel. » — Il a fallu moins que cela à Calvin pour envoyer Servet au bûcher !

[2] *Heterodox London*, t. I, p. 311. Londres, 1874.

Telle est la situation générale que l'évêque de Rochester caractérisait dernièrement en exprimant sa profonde satisfaction de voir « que l'Église anglicane devenait chaque jour plus large et plus libérale ». On peut néanmoins se demander comment des esprits sincères arrivent à concilier cette largeur de vues avec l'admission des doctrines qui servent de base officielle à l'Établissement. Il est, en effet, de toute évidence que les idées actuelles de l'Église large sont en désaccord avec l'esprit, sinon avec la lettre des XXXIX articles.

On aurait tort de ne voir, dans ce manque de logique, que l'effet de certaines préoccupations matérielles ou un défaut de courage moral. De pareilles défaillances se rencontrent sans doute dans l'Église anglicane, comme dans toutes les Églises; mais un soupçon de ce genre ne peut même effleurer des hommes, tels que les Stanley, les Temple, les Rowland Williams, les Kingsley, les Colenso et leurs émules. La vérité est que, chez les adeptes de la *Broad Church,* le sentiment de la communion religieuse domine toutes les questions de dogme. Leur rêve est une organisation ecclésiastique assez large pour comprendre toutes les formes du christianisme, depuis l'unitarisme qui viendrait y renforcer leurs propres tendances, jusqu'aux dissidents les plus conservateurs, qui entreraient dans les cadres de l'Église basse, sans oublier les ritualistes, qui pourraient se donner libre carrière au sein de l'Église haute.

A l'appui de leur thème, ils font valoir que tels sont le vrai rôle et la seule justification d'une Église établie; — que celle-ci ne peut être une Église vraiment nationale

si elle n'est suffisamment compréhensive pour donner satisfaction à tous les besoins spirituels de la nation et pour concentrer toutes les ressources du sentiment religieux sur ce que Mathew Arnold nomme *the promotion of goodness*, l'amélioration morale de la société. Dès lors, quel est le parti le plus sage qu'ils aient à prendre? Ou bien quitter l'Établissement, parce qu'on s'y trouverait en antagonisme avec tel ou tel détail d'une constitution élaborée, il y a trois siècles, dans un courant d'idées aujourd'hui disparu, ou bien rester dans ses rangs, en conformité avec le véritable esprit de l'institution, pour y maintenir les droits du libre-examen et peut-être préparer ainsi le retour de l'Angleterre à l'unité religieuse, mais, cette fois, par l'influence de la liberté et du progrès?

Le raisonnement ne manque pas d'une certaine force, et la conception n'est pas sans grandeur, bien qu'elle laisse en dehors les catholiques, ainsi que les adeptes des organisations religieuses étrangères au christianisme : juifs, théistes, comtistes, etc. Déjà au XVIIe siècle, Chillingworth justifiait son entrée dans le clergé anglican, en alléguant qu'il suffisait à un *clergyman* d'adhérer d'une façon générale aux doctrines de l'Église établie et qu'il entendait accepter les XXXIX articles « comme des articles de paix ». Mais il n'en est pas moins vrai que, si la politique vit de transactions, parce qu'elle est l'art d'accommoder les doctrines aux faits, la religion, qui se meut exclusivement sur le terrain des principes, exige par essence la sincérité des convictions et la logique du caractère.

Quelque bonne volonté qu'on mette à interpréter

dans le sens le plus large la constitution d'une Église, ni la conscience ni la pensée ne peuvent s'y développer à l'aise, aussi longtemps qu'elles s'y heurtent à un *credo* obligatoire. La situation devient de plus en plus fausse, au sein de l'Église anglicane, pour ceux qui, ayant renoncé au surnaturel, désirent prêcher ce qu'ils croient et ne plus enseigner ce qu'ils ont cessé de croire. En dépit d'eux-mêmes, ils se trouvent sans cesse entraînés à des compromis, qui, s'ils ne vont pas jusqu'à fausser l'expression de la pensée, n'en conduisent pas moins à des subtilités inconscientes. De nombreuses décisions, rendues par les juridictions ecclésiastiques, ont, d'ailleurs, maintenu, jusque dans ces derniers temps, qu'il y avait des limites, dans l'Église établie, à la liberté d'examen, et si l'évêque Colenso a échappé à toute sentence d'hérésie, c'est grâce à une lacune de la législation ecclésiastique, qui ne désigne pas de juridiction compétente pour se prononcer sur les opinions d'un évêque.

Le remède consisterait à supprimer toute déclaration d'allégeance au christianisme dogmatique. Déjà, en 1772, plus de deux cent cinquante ecclésiastiques ou laïques éminents demandaient au Parlement que, en entrant dans les ordres, on ne fût plus contraint de souscrire aux XXXIX articles. L'Église épiscopale d'Irlande est entrée dans cette voie, dès la rupture de ses relations avec l'État, en supprimant l'obligation d'adhérer aux formules de condamnation prononcées par le symbole d'Athanase. L'Église épiscopale d'Amérique a fait un pas de plus en retranchant de sa liturgie ce symbole lui-même. Aussi peut-on

dire qu'au sein de l'Église anglicane, la disparition de la confession de foi actuellement impliquée dans les XXXIX articles est une simple affaire de temps[1]. Toute la question est de savoir si cette réforme s'accomplira avant la destruction de l'*Établissement*, c'est-à-dire des liens qui unissent l'Église à l'État, et ici nous touchons à un autre des principaux problèmes que soulève la situation actuelle de l'anglicanisme.

La situation officielle de l'Église établie devait naturellement provoquer les attaques des dissidents et des libres-penseurs. Cette opposition s'est groupée, il y a une quarantaine d'années, dans l'*Anti-State Church Association*, devenue aujourd'hui la « Société pour libérer la religion du patronage et du contrôle de l'État », ou plus simplement la *Liberation Society*. En fait, l'agitation pour la séparation de l'Église et de l'État a un peu perdu de son intensité depuis la disparition des privilèges attribués à la religion anglicane en matière de mariages, de funérailles et d'instruction publique. Cependant des circonstances politiques peuvent, d'un jour à l'autre, donner à ce mouvement une impulsion nouvelle, et il est fort douteux que même l'abolition des XXXIX articles parvienne à en empêcher le triomphe final; car, si l'Établissement devenait assez large pour embrasser toutes les sectes du protestantisme, il faudrait encore voir si celles-ci consentiraient à y entrer. Mais il faut se demander si

[1] L'*Inquirer*, du 31 mars 1883, rapporte que l'assemblée de la paroisse de Saint-James (West Derby) a récemment voté une résolution engageant le ministre à ne plus réciter le symbole d'Athanase durant l'office et ajoutant que, s'il était poursuivi pour cette omission, elle le garantirait de tout dommage.

l'Église épiscopale n'aurait pas plus à gagner qu'à perdre dans la dissolution de ses rapports avec l'État.

Sans doute, elle devrait renoncer à une partie des immenses richesses qu'elle accapare aujourd'hui. Mais, pour qu'elle puisse conserver sa vitalité et même son prestige, est-il bien nécessaire qu'elle ait à sa tête un corps épiscopal dont les revenus annuels se chiffrent par environ 4 millions de francs répartis entre 32 titulaires? En Angleterre les réformes procèdent généralement par voie de transaction; il est donc assez probable qu'on laisserait à l'Église, outre la propriété de ses temples, une part de ses revenus, proportionnelle au chiffre de ses fidèles et à l'étendue de ses besoins. Si, de plus, quelques-uns de ses bénéfices venaient à disparaître, en quoi ses véritables intérêts religieux pourraient-ils être liés au maintien de paroisses sans fidèles, dans des villages où la presque totalité de la population appartient aux cultes dissidents?

D'autre part, si ses prélats doivent renoncer à leurs sièges dans la Chambre des lords, si sa liturgie doit cesser de figurer dans les cérémonies publiques, l'Église n'y gagnera-t-elle pas, en retour, une indépendance qui vaut bien la perte de quelques richesses et de quelques honneurs? N'est-ce pas un spectacle absurde de voir les croyances religieuses de ses fidèles réglées en dernier ressort par un Parlement où siègent des dissidents, des catholiques, des juifs, des *agnostiques* et demain sans doute des athées?

Certes, il lui sera dur, après avoir été l'Église d'Angleterre, de n'être plus qu'une des sectes du pro-

testantisme anglais. Cependant celles-ci ont montré, par leur exemple, que, même en matière de foi, la liberté est supérieure à la protection, puisque, malgré les persécutions, la pauvreté, le discrédit social, l'infériorité de ressources et de talent, elles en sont venues à égaler, sinon à surpasser, par le nombre et par l'activité de leurs adeptes, la puissante organisation religieuse qui avait pour elle l'héritage de sa devancière, le monopole de l'instruction supérieure, la faveur des classes dirigeantes et le concours des pouvoirs publics. Il existe, au reste, un fait qui devrait rassurer l'Église épiscopale d'Angleterre sur les conséquences religieuses du *disestablishment*. En Irlande, où l'Établissement a été supprimé depuis le 1er janvier 1871 [1], l'Église épiscopale, qui ne comptait, dix années auparavant, que 11.9 de la population totale, avait acquis, à la fin de 1880, 12.3 p. c. des habitants de l'île, — soit 635,670 fidèles sur une population évaluée, en 1881, à 5,159,839 individus.

Le rôle que l'Église établie n'est point parvenue à remplir près des classes inférieures est échu en grande partie aux sectes dissidentes, engendrées par cette inspiration libre, anti-dogmatique et anti-formaliste, qui fait le caractère populaire du protestantisme.

[1] D'après les mesures promulguées en 1869 pour le *disestablishment* de l'Église épiscopale en Irlande, l'État a repris tous les biens et revenus qu'il avait concédés à l'Église, mais il lui a laissé toutes les fondations qui provenaient de la générosité privée depuis 1660. Il a, en outre, garanti aux titulaires actuels des bénéfices ecclésiastiques un traitement viager égal au revenu antérieur de leurs fonctions. Presque tous les bénéficiaires ont capitalisé cette rente au profit de l'Église, qui a ainsi retrouvé une partie de ses anciennes ressources.

Parmi ces sectes, la plus importante, bien que d'origine récente, est actuellement celle des méthodistes. Le méthodisme est sorti du mouvement évangélique qui fut commencé par John Wesley, en 1739, au sein même de l'Église anglicane, et qui aboutit, dans la dernière partie du siècle, à la constitution d'une « dénomination » distincte. Ses adhérents, déjà évalués à 76,978, quand Wesley mourut en 1791, comptent aujourd'hui environ 800,000 membres actifs dans la Grande-Bretagne, ainsi qu'un million et demi d'enfants recevant l'instruction de la secte. Leurs congrégations se partagent en plusieurs dénominations secondaires (wesleyens, méthodistes primitifs, chrétiens de la Bible, méthodistes de la nouvelle connexion, méthodistes unis, etc.). Chacune de ces fédérations est gouvernée par une *Conférence* dont les membres sont élus par les assemblées de district. — Les méthodistes sont célèbres pour leur participation à toutes les œuvres de charité ou de moralisation qui se poursuivent dans le monde et, rien qu'en 1880, ils ont consacré plus de 4 millions de francs à leurs missions étrangères.

Au principe de la justification par la foi qui est le grand ressort du méthodisme, se rattachent d'assez nombreuses congrégations qui se bornent à réclamer de leurs adhérents la croyance au Christ surnaturel des évangélistes et qui se refusent à accepter l'étiquette d'une secte quelconque. Quelques-unes ne sont enregistrées que sous la désignation de « non-sectaires » (*unsectarians*), de « chrétiens n'admettant d'autre nom que le Seigneur Jésus » (*christians owing no name but*

the Lord Jesus) et de « chrétiens qui s'opposent à être autrement désignés « (*christians who object to be otherwise designated*). Le même esprit se retrouve dans les nombreux *reveils* qui constituent des organisations ouvertes et temporaires, aboutissant parfois à la création de sectes nouvelles, mais respectant, en général, les liens de leurs membres avec les différentes communions protestantes. Tel est également le cas de l'Armée du Salut, qui se recrute indifféremment parmi les sectes à tendance évangélique et parmi les « infidèles » du dehors [1].

Les baptistes anglais ne sont pas moins populaires ni moins actifs que les méthodistes. Ils s'attribuent un million d'adeptes, dont 298,880 ayant reçu le baptême. On sait qu'ils réservent ce sacrement aux adultes et qu'ils l'administrent par immersion. Ils se rattachent aux anabaptistes du XVIe siècle et prétendent même remonter aux Églises apostoliques, en passant par les vaudois, les cathares, les pauliciens, les donatistes, les novatiens, les montanistes et les euchites du IIe siècle. Leur principal développement ne date néanmoins que du siècle dernier. Ils se vantent d'être la seule secte qui ait été partout persécutée et qui n'ait jamais persécuté nulle part. Leurs églises, qui sont au nombre de 3,502 dans la Grande-Bretagne, restent indépendantes les unes des autres. Ils comptent 401,517 enfants

[1] A la dernière réunion annuelle de l'Armée du Salut, tenue à Londres pendant le mois de mai 1883, le « général » Booth a déclaré que l'Armée comprenait environ un million et demi de membres répartis en 491 corps. Les revenus de l'organisation s'élevaient à plus de 120,000 livres (3 millions de francs). Rien que pendant cette réunion, on a souscrit environ 250,000 francs !

dans leurs écoles de dimanche et dépensent, en moyenne, 5 millions de francs par an pour leurs œuvres de propagande ou de bienfaisance. C'est de leur secte que sortirent, en 1792, les premières missions étrangères du protestantisme. En théologie, ils sont moins stricts que les méthodistes ; l'arminianisme domine dans un grand nombre de leurs églises; quelques-unes confinent aux doctrines sociniennes et unitaires.

Les presbytériens et les indépendants, qui descendent de l'ancien puritanisme calviniste, ne se sont pas développés dans la proportion des autres communautés dissidentes. En Écosse, le presbytérianisme est la religion d'État[1]; mais, en Angleterre, il ne compte que 275 congrégations avec 56,099 communiants. En Irlande, d'autre part, il forme une des sectes protestantes les plus répandues, car il y possède 485,503 adhérents.

Le presbytérianisme est essentiellement calviniste dans son organisation et dans ses dogmes. Chaque congrégation y est administrée par un ministre, assisté d'anciens (*Elders*). Les congrégations d'un même district sont régies par des *presbytères*, assemblées

[1] En Écosse, la population se partage, depuis 1843, entre l'Église officielle, *the Kirk of Scotland*, et une Église libre, *Free Kirk*. Cette dernière a les mêmes principes et la même organisation que l'Église officielle; seulement, elle repousse le droit de *patronage* qui, lors de cette scission, existait encore dans l'Église d'Écosse au profit de certains propriétaires féodaux. Aujourd'hui, dans les deux Eglises, chaque congrégation a le droit de choisir son ministre parmi les candidats régulièrement ordonnés. Il convient d'ajouter que cette séparation a fortement affaibli le principe de l'union entre l'Église et l'État ; il se pourrait même que le *disestablishment* de l'Église officielle d'Écosse ne fût plus fort éloigné.

formées des différents ministres, et d'un laïque par paroisse. Les presbytères, à leur tour, sont reliés par des synodes provinciaux; enfin ceux-ci dépendent d'une assemblée générale composée, d'après le même principe, partie d'ecclésiastiques et partie de laïques. — Le culte presbytérien se distingue, surtout en Écosse, par son austérité : pas d'orgue, de liturgie, d'autel, de vêtements ecclésiastiques ni de symboles religieux. Les églises, vierges de tout ornement, sont de simples salles d'assemblées. En Angleterre, les presbytériens tendent de plus en plus à se relâcher de cette sévérité dans la forme comme dans le fond du culte.

Les congrégationalistes qui descendent des anciens indépendants, ne se distinguent des presbytériens que par l'autonomie absolue de leurs églises. Leurs ministres n'ont même pas besoin d'une ordination spéciale; tout individu, appelé par une congrégation, tient de ce choix le droit de prêcher et d'administrer les sacrements. La plupart des églises congrégationalistes sont reliées par une assemblée de délégués qui porte le nom de *Congregational Union;* mais elle n'exerce aucune autorité sur les congrégations particulières; elle n'a d'autre objet que de favoriser un échange de vues et d'organiser une action commune entre les Églises, principalement sur le terrain de la charité et de l'éducation. Les congrégationalistes possèdent dans la Grande-Bretagne 14 collèges pour la préparation de ministres. Ils comptaient en Angleterre, à la fin de 1882, 3,409 lieux de culte, avec 2,710 ministres.

Viennent ensuite — en omettant les unitaires dont

nous parlerons plus loin — les quakers ou *Société des Amis,* avec 17,977 adhérents — les swédenborgiens ou *New Jerusalem Church,* avec 64 congrégations et 4,987 membres enregistrés — les Frères Moraves, avec 32 chapelles et environ 5,000 membres — les Irvingites ou *Catholic and Apostolic Church,* avec 19 églises — les adventistes, qui attendent la seconde venue du Christ — les universalistes, qui croient au salut final de tous les hommes — les Frères de Plymouth, qui se prétendent « la seule Église de Dieu » — les Christadelphiens, qui nient la Trinité ainsi que l'immortalité de l'âme et comptent sur le prochain rétablissement du royaume de Jérusalem — les Sandemaniens ou Glassites, qui communient en s'embrassant les uns les autres — les Gens à part (*Peculiar People*), dont on connaît les démêlés avec la justice pour leur refus de prendre des mesures en cas de maladies épidémiques et même de recourir aux médecins pour les maladies de leurs enfants — les mormons ou *Saints des derniers jours,* qui, au dire de l'almanach Whitaker, compteraient 82 lieux de culte dans la Grande-Bretagne — enfin, pour employer les termes officiels du recensement, « les Croyants à la visitation divine de Johanna Southcote, Prophétesse d'Exeter » — sans compter les sectes, non moins excentriques, mais plus éphémères, qui naissent et meurent tous les jours.

Mais ces *dénominations,* bien que se réclamant toutes du christianisme, ne jouent pour la plupart qu'un rôle secondaire au sein du *Dissent.* Celui-ci doit être étudié dans les communautés calvinistes et évangéliques qui représentent la tradition puritaine. Il y

offre les qualités et les défauts que j'ai déjà signalés dans l'Église basse : grande austérité de mœurs, philanthropie des plus développées, défiance extrême de toute intrusion sacerdotale, vif sentiment d'indépendance personnelle et d'égalité religieuse; mais aussi rigorisme étroit, ignorance volontaire des progrès scientifiques en désaccord avec les données de l'orthodoxie, asservissement à la lettre de la Bible, exagération du sentiment du péché et abus des côtés sombres de la religion. On peut dire que les *dissenters* fournissent en politique le gros des électeurs libéraux, et ainsi s'explique l'opposition qu'a rencontrée, jusque sous les gouvernements les plus progressifs, toute tentative pour atténuer l'observation légale du dimanche, ne fût-ce que par l'ouverture des parcs et des musées.

Cependant même les plus rigides de ces communions n'ont pu rester absolument étrangères à la marche du siècle. C'est ce que le Dr Martineau constatait en 1876 dans les termes suivants[1] : « Sans avoir perdu la ferveur, ni la spiritualité de l'âge précédent, les principaux ministres des sectes dissidentes ne s'expriment plus dans l'esprit du siècle dernier. Ils ont mis du vin nouveau dans les vieilles bouteilles et il faut encore s'attendre à l'explosion. Il y a des cas où le changement des opinions théologiques a été clairement avoué, d'autres où le conservatisme alarmé a fait irruption, tantôt en vain, tantôt avec un fatal succès. Mais ces cas retentissants ne peuvent donner la mesure du mouvement silencieux qui fait dériver

[1] Introduction à l'ouvrage de J. J. Tayler, *A Retrospect of the Religious Life of England*, 2e éd., p. 26.

le corps entier vers une couche différente de l'atmosphère théologique et qui diminue la distance entre les méthodes religieuses des puritains et celle des rationalistes. » Nous avons constaté plus haut, par le langage du *Christian Standard*, que les organes orthodoxes reconnaissent le fait, en le déplorant.

Il n'est pas jusqu'aux presbytériens d'Écosse chez qui ne décline la foi au surnaturel, comme l'ont constaté, dans ces derniers temps, de bruyants procès en hérésie intentés à des ministres et même à des professeurs de théologie. Le correspondant écossais de la *British and Foreign Unitarian Association* constatait, en 1882, que les droits de la critique biblique commencent à être admis dans les Églises écossaises. « Il est difficile, ajoutait-il, de résister à la conviction que le jour n'est pas fort éloigné où, du consentement des fidèles, les barrières doctrinales seront renversées et où un pas décisif sera fait, sinon jusqu'à nous, du moins dans notre direction[1]. »

Un fait récent montre combien ce jugement était fondé. Le 14 janvier 1883, l'Église unitaire d'Aberdeen célébrait l'anniversaire de sa fondation. Parmi les ministres qui assistaient à la solennité, se trouvaient — outre plusieurs unitaires — un congrégationaliste et un membre de l'Église presbytérienne officielle, le Rév. Mac Donald. Après un discours du Rév. Frank Walters sur les progrès du rationalisme dans l'Eglise établie d'Écosse, le ministre presbytérien prit la parole et proclama que son Église devait beaucoup à l'unitarisme, pour avoir attiré l'attention

[1] *British and Foreign Unitarian Association's Report for 1882.*

sur le côté pratique de la religion : « L'unitarisme, ajoutait-il, a forcé les presbytériens à se rappeler que, quelque progrès qu'ils pussent accomplir dans la direction du surnaturel, il y avait, bien plus près d'eux, quelque chose de plus utile, de plus intéressant et peut-être, à la longue, de plus influent que le surnaturel pour la formation des caractères, et cette chose, c'était le *naturel*. » — Paroles élevées et significatives, que son collègue congrégationaliste, l'ancien missionnaire Chalmers, vint encore renforcer par cette déclaration : « A mesure que les années se passent, je pense moins à la théologie et plus à la religion [1]. »

Cette tendance des Églises à se rapprocher d'un terrain commun devait naturellement contribuer à l'apaisement des anciennes haines sectaires et permettre aux diverses communions d'associer leurs efforts dans les questions de progrès général où elles poursuivent un but identique. Les échanges de chaires ou plutôt de prédicateurs pour un dimanche déterminé, naguère limités aux ministres d'une même communion, ont désormais franchi, dans bien des cas, la frontière des sectes. C'est ainsi qu'on a vu le doyen Stanley mettre sa cathédrale de Westminster à la disposition de ministres non-conformistes et lui-même prêcher dans des églises presbytériennes d'Écosse. Lors du Congrès tenu à Bristol, dans l'automne de 1882, par les communautés congrégationalistes, une délégation de ministres anglicans est venue rendre publiquement hommage « au bien que font les congrégationalistes en répandant les vérités fondamentales de la loi

[1] *Inquirer* du 27 janvier 1883.

divine, à la piété, au zèle, à l'instruction et à l'éloquence de leurs ministres, aux bénédictions dont Dieu les a comblés dans leurs œuvres». L'adresse concluait par un appel à « l'union fraternelle de tous ceux qui ont pour but d'établir sur terre le règne de la justice chrétienne ».

Ce n'est pas seulement lorsqu'il s'agit de réunir des fonds pour secourir quelque grande infortune publique ou d'organiser une croisade contre l'intempérance et la misère qu'on voit les chefs des diverses Églises mettre en commun leur influence et leur dévouement; mais même dans des questions qui concernent exclusivement d'autres confessions, comme dans la récente persécution des juifs en Russie, ils n'ont pas reculé devant l'initiative d'une manifestation charitable qui était une véritable protestation de la conscience publique contre l'intolérance religieuse d'un autre âge[1]. Déjà quelques années auparavant, on avait vu, sur une démarche de l'*Alliance évangélique*, un grand nombre de ministres dissidents signer une adresse, conjointement avec le primat de Canterbury, pour protester, au nom des principes de la Réforme, contre les persécutions que le gouvernement suédois infligeait aux catholiques romains de son pays.

En pouvons-nous conclure que les différentes sectes du protestantisme britannique soient à la veille de

[1] La requête adressée au lord-maire, afin qu'il convoquât un meeting pour aviser aux moyens de venir en aide aux juifs persécutés, était signée par un archevêque et trois évêques anglicans, par plusieurs dissidents bien connus, en même temps que par le cardinal Newman, par Darwin, par Tyndall, etc.

s'unir sur le terrain religieux, comme elles le sont déjà dans le domaine de la charité et de la morale? Ce serait aller un peu vite en besogne. Il ne faut pas oublier que dans les Églises non conformistes, autant et peut-être plus encore que dans l'Église établie, les confessions de foi restent un obstacle à l'émancipation complète de la conscience et de la pensée. Il existe bien, surtout parmi les indépendants et les presbytériens, quelques congrégations auxquelles leur acte de fondation se contente de donner pour objet « le culte de Dieu, d'après le mode des dissidents ». Mais en général, de toutes les communions protestantes, l'Église unitaire, comme on le verra au chapitre suivant, est la seule qui ait pleinement et officiellement renoncé à toute entrave intellectuelle.

CHAPITRE IV

L'unitarisme anglais.

Corrélation entre l'histoire de l'unitarisme et les progrès du libre examen. — Origines de l'Église unitaire. — Le socinianisme. — Sa propagation en Angleterre. — Premiers convents unitaires sous Cromwell. — John Biddle; sa vie et son apostolat. — Adhésion plus ou moins ouverte de Milton, Locke et Newton à l'unitarisme. — Ouverture d'un culte unitaire à Londres en 1774. — Doctrine et influence de Priestley. — Réaction contre la théologie sensualiste. — Parallèle entre Coleridge et Channing. — Diversité croissante des opinions théologiques au sein de l'unitarisme. — Opposition à l'idée d'une révélation directe. — Le Dr James Martineau et son influence sur l'unitarisme contemporain. — Rencontre des unitaires avancés avec les théistes purs. — Profession de foi du Rév. Peter Dean. — Unitaires panthéistes et évolutionnistes. — Organisation du culte unitaire. — Divergences dans la liturgie. — Textes empruntés à toutes les religions. — Les chapelles unitaires. — Unitarisme ritualiste. — Congrégations non conformistes passées à l'unitarisme. — Congrégations en voie de transition. — Tentative pour substituer à la dénomination d'unitaires celle de *chrétiens libres;* résistance des deux fractions extrêmes de l'unitarisme. — Statistique actuelle de l'unitarisme anglais. — La *British and Foreign Unitarian Association*. — Intervention constante de cette société en faveur de la liberté et de l'égalité religieuses. — Comme quoi l'extrême variété de croyances et d'organisation n'exclut chez les unitaires ni l'esprit de corps, ni le sentiment de communion spirituelle.

L'histoire de l'unitarisme est connexe, en Angleterre, au développement du libre examen. Non qu'on n'y puisse trouver, en dehors de cette doctrine, des esprits qui aient puissamment aidé à l'émancipation de la pensée — ou qu'il y faille plus qu'ailleurs, rattacher les progrès de la raison aux vicissitudes de la christologie; mais la divinité de Jésus, de quelque

façon que cette doctrine se soit formée, n'en constitue pas moins la pierre angulaire du surnaturel chrétien, le dogme central de la théologie fondée sur la Révélation.

Ce serait, du reste, adopter une vue bien superficielle de l'unitarisme que de le ramener aux proportions d'une simple révolte contre le dogme de la Trinité ou même contre tous les dogmes postérieurs à la rédaction des Évangiles. Dès son origine, il est naturellement devenu un centre d'attraction pour les esprits en quête de la communion chrétienne la plus avancée de leur époque, et ceux-ci, à leur tour, ont réagi sur la théologie unitaire, en la modifiant suivant le progrès des idées au sein de chaque génération successive. Aussi l'histoire interne de l'unitarisme n'est-elle tout entière qu'un effort pour mettre la tradition chrétienne en harmonie avec la philosophie et la science. Aujourd'hui encore, son caractère essentiel, c'est de former une Église ouverte à ceux qui veulent poursuivre indéfiniment l'évolution progressive du christianisme historique.

On a essayé tour à tour de rattacher la filiation de l'unitarisme aux Lollards, dont les débris subsistaient encore lors de la Réformation,— aux anabaptistes, que les persécutions du XVIe siècle firent passer des Pays-Bas en Angleterre, — aux protestants italiens et espagnols, qui reçurent l'hospitalité d'Édouard et d'Élisabeth[1], — enfin aux publications sociniennes, importées de Hollande, qui circulèrent dans le public

[1] V.-J. Bonet-Maury, *Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais*, 1 vol. Paris, Fischbacher, 1881.

sous le règne des deux premiers Stuarts. Il est certain que, dès Henri VIII, l'arianisme se manifesta en Angleterre à l'état sporadique — comme on peut le constater dans le martyrologe unitaire publié par M. Spears[1] — et qu'aux approches de la Révolution on vit se multiplier les traductions anglaises des ouvrages dirigés contre la Trinité par les sociniens de Pologne. Mais ce fut seulement en 1648, sous le Long Parlement, qu'on signale pour la première fois des conventicules anti-trinitaires tenus à Londres sous la présidence d'un certain Welchman. On y prêchait que le Christ avait été un prophète, qu'il avait accompli des miracles, mais qu'il n'était pas Dieu[2]. Cette propagande fut bientôt reprise par John Biddle, maître ès arts de l'université d'Oxford, personnage si versé dans l'étude de la Bible qu'il pouvait réciter de mémoire presque tout le texte du Nouveau Testament[3]. D'après M. Tayler, Biddle semblerait n'avoir pas connu les ouvrages sociniens, et ce serait exclusivement l'étude de la Bible qui lui aurait fourni les éléments de sa doctrine. Expulsé, en 1645, de la chaire qu'il occupait à l'école de Sainte-Marie, dans la ville de Gloucester, il fut enfermé à Newgate, comme un vil malfaiteur, à cause de la hardiesse avec laquelle il avait soutenu ses opinions devant la commission ecclésiastique réunie pour lui demander compte de ses hérésies. Mais, de sa prison même, il trouva le moyen de publier deux traités contre la

[1] R. Spears. *Rise and Progress of Unitarianism in Modern Times*, p. 7.
[2] Bonet-Maury, *op. cit*, p. 232.
[3] J. J. Tayler. *A Retrospect of the Religious Life of England*, 2e éd., p. 221.

divinité du Christ et du Saint-Esprit. Le Parlement, alors sous l'influence des presbytériens, condamna ces ouvrages au feu et vota une ordonnance qui, entre autres peines promulguées contre le blasphème, frappait de mort la négation de la Trinité.

Cependant le dernier mot n'était pas dit dans cette lutte d'un modeste penseur contre les forces liguées de l'Église et de l'État. A peine l'amnistie de 1652, édictée par Cromwell avec l'appui des indépendants, eut-elle ouvert à Biddle les portes de Newgate, qu'il s'empressa de tenir, chaque dimanche, des réunions privées où il enseignait sa doctrine, la Bible à la main. Cromwell le fit alors déporter aux îles Scilly; mais on doit ajouter, à la décharge du Protecteur, qu'il lui fit secrètement passer des secours et qu'il finit par lui permettre de rentrer en Angleterre. Biddle ne profita de cette tolérance que pour reprendre son apostolat. Arrêté une troisième fois, après la Restauration, pour exercice illégal du culte, il mourut en prison dans le cours de l'année 1662, à l'âge de 47 ans.

Comme tous les martyrs d'une cause juste, Biddle laissait derrière lui de nombreux imitateurs, à commencer par l'homme qui avait pris sa place au collège de Gloucester, le Rev. John Cooper. Destitué à son tour et exclu de l'Église anglicane par l'acte d'uniformité qui fit sortir de l'établissement environ deux mille ministres, Cooper organisa à Cheltenham, l'année même où mourut Biddle, une congrégation qu'il dirigea pendant vingt ans[1]. A Londres, grâce

[1] SPEARS, *op. cit.*, p. 21.

aux efforts d'un riche commerçant, Thomas Firmin — tout dévoué aux idées sociniennes, bien qu'il n'eût pas rompu officiellement avec l'Église établie, — les unitaires conservèrent un centre de ralliement qui traversa sans trop de persécutions les dernières années de la dynastie des Stuarts[1].

La tolérance générale que Jacques II cherchait à établir dans l'intérêt des catholiques devait naturellement bénéficier à toutes les sectes proscrites, y compris les unitaires. Toutefois, il s'en fallut de longtemps encore que leur doctrine pût se propager au grand jour. Même la révolution de 1688, qui accorda la liberté de conscience aux dissidents, par un acte que M. Lecky n'hésite pas à appeler la *Magna Charta* de la liberté religieuse, faisait une exception formelle et pour ceux qui reconnaissaient le pape, et pour ceux qui ne reconnaissaient pas la Trinité.

Telle était à cet égard la force du préjugé, que des hommes comme Milton, Locke et Newton gardèrent pour la postérité l'aveu de leurs convictions unitaires[2]. Le manuscrit de la *Doctrina Christiana*, où Milton démontre que, d'après l'Écriture, « le Père de N.-S. Jésus-Christ est le seul Dieu », resta enfoui aux archives d'Angleterre jusqu'en 1823. Locke s'abstint, tant qu'il vécut, de publier ses *Adversaria Theologica* et, accusé de socinianisme par le docteur Edwards, il n'hésita pas à déclarer : « Le Symbole des Apôtres n'est pas plus socinien que moi. » — Quant à Newton, au moment où son *Exposé de deux notables attera-*

[1] Tayler, *op. cit.*, p. 229, note 1.
[2] J. Bonet-Maury, *op. cit.*, pp. 245 et suiv.

tions de l'Écriture allait être livré à l'impression en Hollande, il envoya subitement contre-ordre, dans la crainte qu'on ne découvrît l'auteur malgré le voile de l'anonyme.

C'était pourtant l'époque où les discours du déiste Woolston contre les miracles du Christ se vendaient à trente mille exemplaires. Il est vrai que Woolston en perdit son traitement de *fellow* à l'université de Cambridge, qu'il fut condamné par la Cour du banc de la Reine et jeté en prison pour n'avoir pu payer l'amende. Mais, en général, il était plus dangereux de prêcher le christianisme des sociniens que de propager les doctrines des déistes, voire des athées, pour cette excellente raison que celles-ci se produisaient simplement à titre d'opinion philosophique, tandis que l'unitarisme visait directement à transformer la religion. En réalité, les unitaires ne durent, sinon la reconnaissance officielle, du moins la tolérance publique de leur culte qu'au contre-coup du développement pris, au sein de l'Église anglicane, par les tendances latitudinaires et arminiennes.

La seconde chapelle où le culte fut organisé avec une liturgie unitaire s'ouvrit à Londres en 1774, malgré les dispositions pénales qui menaçaient toujours la propagation des doctrines anti-trinitaires et qui subsistèrent dans la législation jusqu'en 1813. Cette fondation était due à un ministre anglican, le Rév. Lindsay, qui avait spontanément renoncé à ses fonctions dans l'Église établie. La fin du XVIIIe siècle fut marquée par une extension considérable de l'unitarisme, sous l'impulsion du Dr Priestley, qui

écrivit de nombreux ouvrages pour établir, d'après la Bible, la nature exclusivement humaine de Jésus. Malheureusement, ses sympathies pour la Révolution française le désignèrent à l'animadversion de la foule, et, en 1794, il dut s'exiler en Amérique, sans prévoir qu'un jour on lui élèverait une statue dans cette même ville de Birmingham où la populace avait saccagé sa demeure et dispersé sa congrégation.

On peut observer dans les idées du protestantisme sur la nature du Christ une évolution analogue à celle que j'ai signalée dans les efforts des sectes puritaines pour en revenir à la constitution primitive de l'Église. Dès le lendemain de la Réforme, le dogme de la divinité du Christ reprend en sens inverse le chemin qu'il a suivi dans sa période de formation. Déjà Calvin, — comme l'a fait ressortir M. Alb. Réville, — en insistant sur l'humanité de Jésus, avait en quelque sorte préparé les voies à la négation de sa divinité [1]. Bientôt, pour Servet, comme autrefois pour Arius, le Christ devient exclusivement le Verbe de Dieu, une sorte de démiourge, le premier-né de la création. Les sociniens n'en font plus qu'un homme, mais un homme miraculeusement conçu et ultérieurement associé à la majesté divine. Biddle admet encore qu'on rende au Christ un culte subordonné, tout en lui refusant les honneurs divins. Aux yeux de Priestley, Jésus est simplement le Messie, un envoyé spécial de Dieu, avec des pouvoirs extraordinaires, et c'est cette interprétation qu'il s'attache à confirmer avec des textes

[1] Alb. Réville, *Histoire du dogme de la Divinité de Jésus-Christ.* Paris, 1876, p. 133.

de la Bible, — en attendant le jour où des réformateurs plus avancés viendront enlever au fondateur de la religion chrétienne le privilège d'une puissance surnaturelle et même le rôle de médiateur entre Dieu et l'homme, pour ne lui laisser que l'auréole de son influence morale et religieuse.

Priestley était profondément convaincu que le témoignage de l'histoire établissait la validité de la Révélation, et c'est même sur cette croyance qu'en fidèle disciple de Locke et de Hartley, il assied tout son système religieux. « S'il y a une vérité dans l'histoire, écrit-il dans son *Essai sur l'inspiration du Christ,* le Christ a accompli d'incontestables miracles, comme preuve de sa mission divine; il a prêché la résurrection des morts, il a ressuscité plusieurs personnes et, qui plus est, lui-même est mort et est ressuscité en confirmation de sa doctrine. La croyance à ces faits constitue ce que j'appelle la foi du christianisme. » Cette argumentation était en parfaite conformité avec les procédés du rationalisme à cette époque; mais son adoption par la plupart des théologiens unitaires ne contribua pas peu à établir cette réputation de sécheresse et de froideur religieuses qui pesa si longtemps sur l'unitarisme anglais.

La réaction vint d'Amérique, où les écrits de Channing avaient rempli dans l'Église unitaire le rôle que ceux de Coleridge avaient joué dans la théologie anglicane. Tous deux, en effet, guidés, l'un par sa vénération de la conscience, l'autre par les tendances de la philosophie allemande, mirent en lumière l'importance religieuse de la personnalité humaine et ré-

veillèrent dans l'homme le sentiment de la responsabilité morale, avec la notion du libre arbitre plus ou moins compromise par l'argumentation de la théologie sensualiste. Mais, tandis que le second appliqua toutes les ressources de la méthode nouvelle à réparer les brèches de l'orthodoxie, le premier s'en servit pour établir cette distinction de la religion et de la théologie qui seule devait permettre au christianisme libéral d'essuyer impunément le choc de la critique moderne, et qui a assuré l'avenir de l'unitarisme, en lui donnant la portée d'une doctrine indéfiniment progressive [1]. Tous deux admettaient l'infaillibilité de la Bible, avec les conséquences qui en découlaient sur la nature et le rôle de Jésus. Mais alors que le théologien anglais s'évertuait à atténuer, par une interprétation subtile, les difficultés où cette admission jetait les esprits les plus avancés de son Église, le pasteur américain n'en faisait qu'un acte individuel et il cherchait en dehors de toute confession de foi le fondement de la communion religieuse. De Channing date, en effet, au sein de l'unitarisme, cette diversité croissante de convictions théologiques qui peut choquer les esprits amoureux d'uniformité doctrinale, mais qui n'en fait pas moins de nos jours l'originalité et la force de la communion unitaire.

Dès le premier tiers du XIXe siècle, en face de l'école qui s'en tenait à la théologie du Dr Priestley et qui persistait à voir dans le surnaturel biblique la clef de voûte de tout l'édifice chrétien, il se forma peu à

[1] V. J. Martineau, *The Three Stages of Unitarian Theology*, 2e éd. Londres, 1882.

peu une génération d'unitaires qui cherchait de préférence les sources du sentiment religieux et les titres même du christianisme dans les commandements moraux de la conscience et dans les aspirations intimes de l'âme. Tout en regardant la Bible comme le code religieux par excellence, et Jésus comme l'élu de Dieu pour la libération de l'humanité, cette génération en vint rapidement à ne plus attacher qu'une importance secondaire aux preuves externes de la Révélation, et, par suite, elle put sacrifier, sans trop de répugnances, le texte des traditions bibliques, lorsque celui-ci commença à recevoir des démentis formels, soit de la science, soit de l'histoire. Jusque-là, toutefois, elle se refusait à dénier, en masse et *à priori*, la réalité des miracles. Mais, à mesure que s'accentua le double courant critique et scientifique du siècle, on vit se développer, parmi les principaux interprètes de l'unitarisme, des vues qui proscrivent jusqu'à la possibilité d'une intervention divine en contradiction avec les lois de la nature et qui soumettent le christianisme lui-même aux lois générales de l'évolution religieuse.

Aujourd'hui, l'école de Priestley a presque disparu. La nuance moyenne, que le Dr Martineau représentait il y a trente ans [1], est devenue l'extrême droite de l'Église unitaire; lui-même, bien que maintenant le caractère unique de la révélation chrétienne et la supériorité absolue de son fondateur, s'est depuis longtemps rallié à la thèse que l'action de Dieu doit exclusivement se chercher dans le cours régulier des lois

[1] Ch. de Rémusat, *Les controverses religieuses en Angleterre*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er janvier 1859.

naturelles, dans le développement progressif de l'histoire et dans les aspirations intimes de la conscience [1]. Enfin, pour la gauche de l'unitarisme, Jésus n'est plus qu'un produit de son temps et de son pays, de beaucoup supérieur à ses contemporains par l'élévation de ses sentiments et admirablement inspiré par son amour de l'humanité, mais soumis à toutes les limitations de notre nature et appartenant, en somme, à la même famille que tous les réformateurs religieux célèbres dans l'histoire.

Ce point de vue est absolument celui des « théistes », qui, longtemps isolés dans la société religieuse, se trouvent ainsi rejoints par les lignes avancées de l'unitarisme. M. Francis Newman, par exemple, qui a été en lutte, pendant plus de trente ans, avec toutes les fractions du christianisme — y compris les unitaires — pour son insistance à nier le caractère révélé de la Bible et la nécessité d'un médiateur, a naturellement trouvé sa place marquée dans les rangs de l'unitarisme, le jour où cette communion s'est ouverte à des professions de foi comme celle du Rév. Peter Dean, ainsi formulée en 1875 devant la congrégation unitaire de Clerkenwell : « La foi en un Dieu infiniment parfait est toute notre théologie. L'Univers est notre révélation divine. Les manifestations de la Nature et la littérature sacrée de tous les âges et de tous les peuples sont notre Bible... Le Bien incarné dans l'Humanité est notre Christ. Les merveilles normales de la Nature

[1] V. J. Martineau, *Loss and Gain in Recent Theology* (Londres, 1881) et *The Three Stages of Unitarian Theology*, 2e éd. (Londres, 1882).

sont nos miracles. Quiconque nous guide et nous aide est notre Sauveur. L'accroissement de notre sainteté personnelle est notre salut. L'amour de Dieu et de l'homme — piété et moralité — sont nos seuls sacrements [1]. »

Quel libre-penseur, pour peu qu'il croie en Dieu et qu'il ait foi au Progrès, se refuserait à signer une pareille déclaration de principes, s'il se trouvait par là en mesure de favoriser la réconciliation du sentiment religieux avec la raison? Il n'y a pas lieu d'être surpris si c'est par un sermon, prononcé, en 1875, dans la chapelle de Clerkenwell, que M. Newman a préludé à son entrée dans la communion unitaire. Il y a été reçu, du reste, à bras ouverts et il y figure, depuis 1878, parmi les vice-présidents de la *British and Foreign Unitarian Association.*

Plus à gauche encore, on trouve un groupe de jeunes ministres de talent qui professent une sorte de panthéisme idéaliste emprunté soit aux idées de Strauss, soit à celles de Spencer. Leur attitude vis-à-vis de la tradition chrétienne est à peu près la même que celle des théistes. Mais ils préfèrent voir simplement en Dieu un Pouvoir mystérieux et indéfinissable qui travaille à la réalisation de l'ordre et de la justice dans le monde. Quelques-uns donnent même exclusivement pour objet à la religion la mise en pratique de l'idéal humain, et c'est cet idéal qu'ils divinisent pour l'adorer. — Ainsi se complète la gamme des opi-

[1] *Clerkenwell Unitarian Church. The Minister's Leading Religious Principles*, appendice à un sermon du professeur Francis Newman, *Sin against God.* Londres, Trübner, 1875.

nions philosophiques représentées dans la théologie unitaire, depuis un socinianisme semi-orthodoxe jusqu'aux confins de la religion de l'Humanité selon l'évangile de Comte.

On peut se demander si les progrès de cette évolution n'ont pas développé les symptômes de relâchement et de lassitude déjà signalés dans la ferveur religieuse de l'unitarisme il y a un tiers de siècle, c'est-à-dire à une époque où la masse des unitaires partageait encore la croyance à l'infaillibilité de la Bible et aux pouvoirs miraculeux du Christ. Pour répondre à cette question, je citerai un passage de la conférence faite, le 14 juin 1883, devant les membres de la Western Union, par le Rév. A. Armstrong[1]. Après avoir constaté que les progrès de l'exégèse biblique en Angleterre, depuis vingt-cinq ans, ont dépouillé de toute auréole surnaturelle les origines et les documents du christianisme, il fait observer qu'à première vue ce travail de critique eût dû achever de ruiner l'importance encore accordée, parmi les unitaires, aux récits de la Bible et au personnage du Christ. Cependant, ajoute-t-il, ces prévisions pessimistes ont été complètement démenties par les faits :

Ce n'est pas une destruction, mais une reconstruction qui a été le produit de cette fermentation. La Bible n'intéressait plus, parce qu'on avait cessé de sentir l'accent de la vérité dans nos façons de l'interpréter. Mais aujourd'hui nous avons regardé la situation en face. Nous avons assisté à la croissance de cette merveilleuse littérature qu'autrefois nous ne compre-

[1] R. A. Armstrong, *Hopes and Dangers of English Unitarianism*, conférence reproduite dans l'*Inquirer* du 30 juin 1883.

nions pas... Ainsi la Bible est devenue la plus intéressante des histoires. Nous sentons que Dieu s'y meut d'un bout à l'autre; nous y apprenons comment, à travers l'erreur, l'extravagance, le péché, il fait l'éducation humanitaire des nations. Nous n'appelons plus la Bible une Révélation surnaturelle; nous ne lui accordons plus d'infaillibilité réelle ou supposée. Mais nous l'aimons, parce que nous y découvrons une source d'eaux pures qui nous abreuve de vérités éternelles.

De même le Christ avait perdu son ascendant sur nous et, quand vint l'heure de la critique, on aurait pu croire qu'il allait se dissiper dans les airs, pour ne nous laisser que la figure imaginaire d'un personnage mythique. Or, qu'est-il arrivé? Il est vrai que nous avons dû renoncer à plus d'un vieux mot, trop artificiel et trop technique pour notre âge. Il est vrai que nous ne mettons plus le Christ entre son Père et nous. Nombre d'entre nous se refusent à admettre qu'il soit entré dans le monde autrement que comme tous les enfants de parents honorables et affectionnés, — qu'Hérode ou les Mages se soient en rien préoccupés de sa naissance; — que la mer de Galilée ait jamais été apaisée par la vertu magique de sa parole; — que des flots quelconques l'aient jamais porté comme un fantôme sur leur surface mobile; — que son pauvre corps mutilé, une fois mort, ait jamais tressailli d'un frisson de vie; — enfin, que son esprit ait trouvé accès au sein de Dieu, si ce n'est comme les âmes de tous ceux qui ont aimé, qui se sont dévoués et qui sont bravement tombés à leur poste.—Non! pour nous, il reste entièrement humain et nous voyons comment toutes ces légendes sont sorties de l'amour et de l'admiration de ses disciples. Mais c'est précisément pour cette raison qu'il est devenu à nos yeux un Jésus réel, vivant, transparent, fort et beau. Nous le sentons si complètement notre frère! Nous le voyons, enfant, à son heureux foyer, — adolescent, attentif à la parole austère, extraordinaire, inspiratrice, qui venait du Jourdain,—homme, aspirant, au milieu de toute l'activité de son apostolat, à un moment de prière dans la solitude de la montagne. Nous

pouvons comprendre son bonheur à secourir ou à consoler les pauvres et les femmes, sa tristesse devant la perversité de tant d'intelligences, son merveilleux concours de force et de tendresse, d'indomptable volonté et de séduisante douceur, d'élan passionné et de calme imperturbable; puis, la descente graduelle des ténèbres qui marquent la fin de sa carrière, et finalement sa mort solitaire, héroïque, sainte. Et nous pouvons prendre cet homme pour type et pour modèle de ce que l'humanité a jamais produit de plus sympathique et de plus noble; et nous pouvons l'aimer avec tout notre cœur et toute notre âme.

N'eût été la critique, n'eût été l'impitoyable et minutieuse analyse scientifique qui semblait si destructive et si mortelle, nous nous serions de plus en plus écartés du Christ; les problèmes historiques et philosophiques restés sans solution se seraient enfoncés comme un coin entre lui et nous. Nous n'aurions plus de Christ, et le christianisme ne serait désormais qu'un vain mot [1].

On conçoit que, dans ces conditions, les unitaires, de même que les membres de l'Église large et les protestants libéraux du continent, aient pris une part considérable aux progrès de l'exégèse biblique. C'est notamment un ministre unitaire de Londres, le Rév. P. H. Wicksteed, qui a vulgarisé en Angleterre les principaux travaux de l'école dite du protestantisme moderne, représentée avec tant d'éclat par le professeur Kuenen et ses collaborateurs de l'université de Leyde.

Les formes du culte offrent chez les unitaires la même diversité que les opinions théologiques. Chaque

[1] C'est, au fond, la même thèse que M. Ernest Renan soutenait naguère dans sa remarquable conférence à la Société des Études juives. (V. la *Revue politique et littéraire* du 2 juin 1883, page 693.)

congrégation organise ses offices à sa guise ou suivant les prédilections de son ministre. L'*Unitarian Almanac* de 1883 renseigne l'existence de vingt-cinq liturgies qui ont cours dans l'unitarisme, sans compter les innovations de quelques congrégations isolées. Plusieurs de ces formulaires parlent le langage du pur théisme; d'autres emploient encore la vieille phraséologie surnaturaliste. Le plus répandu est le *Book of Common Prayer for Christian Worship*, composé par le Dr J. Martineau. On y trouve dix formulaires de service divin — un rituel pour le baptême, la confirmation et l'ordination — des prières pour les malades et les marins en danger, pour le rétablissement de la paix, pour la Reine, la famille royale, l'Église, le Parlement, etc. Une partie de ces cérémonies ne sont plus guère en usage dans l'unitarisme; mais leur maintien dans ce rituel s'explique par la façon dont il a été composé, — l'auteur s'étant borné à supprimer de la liturgie anglicane tout ce qui comportait une signification trinitaire ou dogmatique — et peut-être aussi par l'arrière-pensée que, de la sorte, on pourrait en faire usage parmi les congrégations orthodoxes en voie de transformation.

Le rituel du Dr Martineau est actuellement employé dans plus de deux cents congrégations unitaires qui, toutefois, ne se font pas faute de le modifier à leur gré. Du reste, dans une édition récente, l'auteur — qui n'a jamais hésité à marcher avec son siècle et qui, sous ce rapport, personnifie admirablement l'évolution unitaire des temps modernes — a retranché tous les passages relatifs à ce qu'il nomme désormais

la mythologie messianique, c'est-à-dire à l'invocation directe du Christ considéré comme messie et comme médiateur. Il explique, dans la préface, que ces idées sont en désaccord avec la tendance croissante de notre époque à laisser de plus en plus le fidèle face à face avec Dieu.

Dans de nombreuses églises unitaires, — soit que les origines presbytériennes de la congrégation y aient maintenu l'antipathie des formulaires, soit que le ministre préfère y recourir à l'improvisation pour exprimer ses sentiments religieux, — il n'y a de réglé que l'ordre et la distribution du service. Ce service, d'ailleurs, se réduit partout à une alternance d'hymnes, de prières et de lectures, avec un sermon vers la fin. Quelques ministres de la nuance avancée, tels que MM. Frank Walters, à Glasgow, et J. Taylor, à Preston, empruntent le texte de leurs lectures, non plus seulement à l'Ancien et au Nouveau Testament, mais à ce que le Rév. Peter Dean nomme « la littérature sacrée de tous les âges et de tous les peuples ». Tantôt les fidèles participent à la récitation des hymnes; tantôt ils les laissent entonner exclusivement par le chœur, ce qui est souvent une amélioration au point de vue musical, mais ce qui ôte beaucoup à la ferveur de la cérémonie. Ici une partie de l'assistance s'agenouille à certains moments; là elle reste debout pendant les prières et les hymnes. Quelques ministres revêtent la robe et le rabat ; d'autres se contentent d'officier en redingote et en cravate blanche. La communion, *the Lord's Supper,* se pratique encore dans la majorité des chapelles, non pas,

bien entendu, avec sa portée sacramentelle, mais à titre de banquet commémoratif et de symbole fraternel. Elle n'est d'ailleurs nullement obligatoire et chacun la prend au sens qu'il lui plaît. Quelques congrégations l'ont formellement supprimée, ou du moins l'ont laissée tomber en désuétude.

Il y a des réunions où le ministre, aussitôt l'office terminé, descend de sa chaire pour se mêler à l'auditoire et abandonner le sujet de son sermon aux commentaires de quiconque veut prendre la parole dans l'assistance [1]. On conçoit ce que deviennent les traditions et même les principes du christianisme, livrés aux vicissitudes de pareilles controverses; mais il n'y a là rien que de conforme au tempérament éminemment théologique de la société anglaise.

Certaines congrégations se réunissent dans des locaux absolument dépourvus d'emblèmes religieux. On s'y croirait aisément dans une salle de conférences ou de concerts, — ce qui est fréquemment le cas, les protestants n'ayant aucun préjugé à cet égard. — Ces salles, aux murs nus, sans autre ameublement que des bancs pour les fidèles, une galerie pour le chœur et une chaire pour le ministre, représentent même ce qu'on peut appeler le type traditionnel des chapelles non conformistes. D'autres communautés, au contraire, occupent des édifices qui n'ont rien de la simplicité puritaine dans l'aménagement ni dans l'architecture. Je citerai, comme exemple, à Londres, l'église d'Unité, *Unity Church*, dans le quartier d'Islington, ainsi que l'église des *Free Christians*, à Cla-

[1] C. M. Davies, *Heterodox London*, t. I, p. 121. Londres, 1878.

rence Road, toutes deux de style gothique, avec un heureux choix de vitraux coloriés et une certaine recherche d'ornementation intérieure. Plus heureux que les puseyistes, les unitaires peuvent impunément se passer des fantaisies esthétiques, sans qu'on puisse les accuser de prendre le chemin de Canossa par la traverse du ritualisme.

Cette extrême autonomie des congrégations a favorisé l'entrée dans l'unitarisme de nombreuses communautés qui appartenaient originairement à d'autres cultes dissidents — presbytériens, baptistes, universalistes, indépendants — et qui, soit qu'elles aient graduellement rejeté leurs anciennes confessions de foi, soit qu'elles n'en aient jamais eu, se sont rencontrées avec les descendants des anciens sociniens sur le terrain commun d'un christianisme dépouillé de tout élément dogmatique. D'après M. R. Spears, la moitié des congrégations unitaires seraient d'anciennes congrégations presbytériennes qui auraient passé par l'étape de l'arminianisme [1]. Chez la plupart d'entre elles, là même où elles ont retenu leur ancienne dénomination — comme les « baptistes unitaires », — la transition est depuis longtemps complète; chez d'autres on peut encore la prendre sur le fait. Je pourrais citer, comme exemples, à Birmingham, une congrégation originairement évangélique, l'Église du Sauveur, aujourd'hui dirigée par le Rév. Saint-Clair, et, à Londres, la congrégation de Bedford Chapel, qui a pour ministre le Rév. Stepford Brooke, naguère encore

[1] R. Spears, *op. cit.*, p. 38.

un des membres les plus distingués de l'Église large [1]. Des deux côtés, les ministres professent des vues qui les assimilent aux unitaires modérés, et leurs congrégations relèvent incontestablement du christianisme libéral; cependant elles n'ont pas jusqu'à présent adopté la dénomination d'unitaires, ni pris place dans l'unitarisme.

J'ai un jour assisté à un sermon assez curieux sous ce rapport, dans l'église unitaire de Clarence-Road. Le prédicateur, s'appuyant sur un texte de saint Paul relatif aux dissensions des premiers chrétiens, se livra à une véritable apologie de l'attitude adoptée par les unitaires, quand ils refusent de prendre la foi aux miracles de la Bible et à la divinité du Christ pour un élément essentiel de la religion chrétienne. J'appris cependant que l'auteur de ce sermon n'appartenait pas à l'unitarisme; c'était un ministre de l'Église indépendante. On ajoutait que la première fois où il s'était entendu avec un ministre unitaire pour un de ces échanges de chaire, si fréquents parmi les Églises dissidentes, il avait étonné sa nouvelle congrégation par la hardiesse de son langage, alors que son collègue surprenait, au contraire, les indépendants par la timidité de son argumentation. Sans doute, l'unitaire avait

[1] Esprit érudit et distingué, doué d'une élocution sympathique. M. Stepford Brooke a entraîné avec lui la majeure partie de son ancienne paroisse, et, fait assez rare dans les annales de l'Établissement, il a pu conserver son église, l'importante chapelle de Bedford, qui était la propriété privée du duc de ce nom. M. S. Brooke a, du reste, maintenu en partie les formes du service anglican et, comme il figurait depuis longtemps parmi les prédicateurs les plus avancés de l'Église large, c'est à peine si on s'apercevrait du changement, n'était le surcroît d'assurance et même de talent que donnent toujours les situations nettes.

cru devoir choisir le plus orthodoxe, et l'indépendant, le plus libéral de ses sermons. Mais il en ressort clairement la difficulté de circonscrire la sphère ecclésiastique du protestantisme libéral, en même temps que de tracer une ligne bien nette entre les éléments les plus rapprochés des différentes Églises qui, en Angleterre, s'échelonnent du ritualisme semi-catholique jusqu'aux dernières limites du rationalisme religieux.

Une fraction de l'unitarisme, désireuse de sanctionner le rapprochement des diverses Églises qui ont successivement rejeté leurs anciennes confessions de foi, a proposé de renoncer à l'ancien qualificatif d'unitaire pour y substituer la dénomination plus significative de « Chrétiens libres ». Elle a donc fondé sous ce nom, en 1872, une association religieuse « ouverte « à tous ceux qui croient l'homme tenu, non de pos- « séder la vérité religieuse, mais simplement de la « poursuivre sérieusement, et qui s'en remettent, pour « réaliser l'amélioration religieuse de la vie humaine, « aux sentiments de piété filiale et de charité frater- « nelle, avec ou sans accord défini dans les matières « de théologie doctrinale ».

Un an plus tard, les chrétiens libres célébraient solennellement leur premier anniversaire dans le grand temple maçonnique de Queen's street. Parmi les ministres qui participèrent à cette cérémonie religieuse, figuraient, côte à côte avec le Dr Martineau et le pasteur français bien connu, Athanase Coquerel, un ministre indépendant, le Rév. W. Miall, et un membre du clergé anglican, le Rév. C. Kegan Paul.

Les *Free Christians* n'auraient pu mieux affirmer leur prétention d'embrasser toutes les fractions du christianisme dans une Église universelle, fondée, non plus sur ce que Channing appelait « une dégradante conformité de dogmes », mais sur cette communauté de sentiments qui permet de concilier l'indépendance de la pensée individuelle avec les liens de l'association religieuse.

Cependant les chrétiens libres n'ont rallié jusqu'ici à leurs vues qu'un chiffre assez restreint de congrégations unitaires. Ils se heurtent, en effet, et contre les esprits conservateurs qui tiennent à leur dénomination historique, et contre les esprits avancés qui, prenant l'expression d'*unitaire* au sens de monothéiste, la considèrent comme plus large et plus compréhensive que même celle de chrétiens libres, qui ne peut s'étendre au delà du christianisme.

Les congrégations d'unitaires, de presbytériens, de baptistes généraux, de chrétiens libres, etc., qui constituent les forces de l'unitarisme dans la Grande-Bretagne, sont, d'après l'*Unitarian Pocket Almanac* de 1883, au nombre de trois cent soixante-quatorze et les ministres, au nombre de trois cent quatre-vingt-deux. L'unitarisme compte six organes mensuels, une revue assez importante qui paraît tous les deux mois, la *Modern Review;* un journal pédagogique, *Teacher's Notes;* enfin trois « magazines » hebdomadaires : le *Christian Life,* qui représente l'élément conservateur; l'*Inquirer,* qui s'occupe de politique comme de religion, avec des tendances aussi libérales dans l'une que

dans l'autre; enfin l'*Unitarian Herald*, qui personnifie davantage les vues du juste milieu.

Les congrégations unitaires ne sont reliées entre elles par aucune autorité administrative ou doctrinale. Mais il s'est formé, parmi leurs membres, un grand nombre d'associations particulières ayant un but de propagande, de philanthropie ou d'éducation. La principale de ces sociétés est la *British and Foreign Unitarian Association*, qui, constituée, en 1825, par la fusion de plusieurs sociétés préexistantes, concentre aujourd'hui toutes les forces vives de l'unitarisme. Son programme comporte les objets suivants : « La propagation des principes du christianisme unitaire dans le pays et à l'étranger; — l'entretien de son culte; — la diffusion des connaissances bibliques, théologiques et littéraires en rapport avec ses doctrines; — la protection des droits civils et des intérêts de ses adhérents. » Les sommes que l'Association a consacrées à ces divers objets s'élevaient, pour l'exercice 1881, à 4,576 liv. 2 sh. 2 p., soit 114,212 fr. 70 c. Comme elle constitue l'organe permanent le plus autorisé de l'unitarisme, on la voit fréquemment élever la voix, au nom du corps entier, non seulement quand les affaires de la communauté sont en jeu, mais encore dans toutes les questions d'ordre public qui lui paraissent concerner, à un titre quelconque, les intérêts généraux du protestantisme libéral, et il ne se passe guère de session où son comité ne lui soumette quelque projet de pétition au Parlement.

C'est seulement en 1844 qu'elle a réussi à faire reconnaître par l'État le droit des congrégations uni-

taires à la propriété de leurs chapelles. Mais, contrairement à ce qui se passe dans la plupart des Églises — et malheureusement aussi en dehors des Églises! — les unitaires ne se sont pas contentés de réclamer justice pour eux-mêmes. On a vu l'*Association* intervenir successivement de la manière la plus active dans les divers mouvements organisés pour l'émancipation des catholiques romains, pour l'admission des juifs au Parlement, pour l'institution d'un mariage civil, pour l'égalité religieuse dans les cimetières et pour la sécularisation radicale des écoles publiques [1]. Dès 1880, elle pétitionnait pour obtenir une modification du serment qui ne fît plus dépendre d'opinions religieuses ou anti-religieuses l'exercice du mandat parlementaire, et, dans sa session de 1882, revenant sur la question en termes plus précis, après l'incident Bradlaugh, elle votait la résolution suivante : « Cette assemblée tient à insister sur le principe que la profession d'athéisme ne doit priver aucun individu de ses droits civils, y compris le droit de représenter ses concitoyens au Parlement, une fois dûment élu, et elle charge son Comité exécutif de ne laisser échapper aucune occasion d'adresser des pétitions dans ce but aux deux Chambres du Parlement. » Enfin, dans sa session de 1883, elle a adopté des résolutions demandant la suppression de toute poursuite pour cause de blasphème ou de prétendu blasphème et réclamant, en outre, la mise en liberté des condamnés du *Free-Thinker*.

[1] V. un résumé de l'histoire de la *British and Foreign Unitarian Association*, depuis sa fondation, dans son cinquantième rapport annuel, Londres 1875.

En dehors de leurs conférences annuelles, les unitaires tiennent, de temps à autre, des conventions générales où les délégués de leurs diverses congrégations siègent à côté des ministres et de nombreux fidèles. Le dernier de ces congrès, qui eut lieu en avril 1882, a été fort brillant et passe pour avoir ranimé le prosélytisme unitaire qui avait un peu décliné durant les dernières années. 700 délégués et près de 2,000 autres membres y avaient répondu à l'appel des organisateurs. Aussi le ton de la dernière session annuelle semble-t-il déceler une grande confiance dans l'avenir. On dirait que l'unitarisme est à la veille d'une nouvelle expansion; il essaye même, depuis l'année dernière, de pénétrer dans les masses en organisant des services populaires dont le succès a dépassé toute attente [1].

On voit que la variété de croyances et même d'organisation n'exclut parmi les unitaires ni l'esprit de corps, ni le sentiment d'une véritable communion spirituelle. C'est ce qu'un ancien prêtre catholique, le Rév. Rodolphe Suffield, depuis plusieurs années ministre unitaire à Reading, dans le Berkshire, faisait ressortir en ces termes — dans un sermon prononcé au cours de 1881, sous le titre : *Pourquoi je suis devenu un unitaire :*

Je remarquai parmi les unitaires une diversité d'opinion sur la personne et sur le rôle du Christ, sur la condition

[1] L'*Inquirer*, qui forme un recueil hebdomadaire de 16 pages in-4°, ayant abaissé le prix de son numéro de cinq à deux *pence* (de 50 à 20 c. environ), depuis le 1er janvier 1883, a vu, en quelques mois, sa circulation presque triplée.

naturelle ou surnaturelle du christianisme. Mais je les vis, pour la plupart, s'attachant loyalement à adorer Dieu avec pleine liberté de suivre leur raison, leur conscience et la loi sacrée du développement universel... Sans doute, je voyais beaucoup d'unitaires attribuer à la Bible et au Christ une position que j'estimai exagérée ou erronée. Mais, même avec ceux-là, je me trouvai dans un rapport essentiel d'union et de sympathie, en ce qu'ils ne cessaient de réclamer la suprématie pour la conscience et pour la raison dans les questions intellectuelles et morales. Ainsi, je n'étais plus forcé de subir les inconvénients de l'isolement spirituel; je pouvais honnêtement trouver, parmi les adeptes de l'unitarisme, un foyer religieux, les avantages de la sympathie spirituelle et les consolations du culte rendu en commun. Et, pendant onze années, je n'ai jamais regretté mon choix. L'association religieuse est en elle-même un bienfait pour celui qui y participe; mais ici elle permet, en outre, de rendre service aux autres, en attirant leur attention sur des communautés de fidèles auxquelles peut s'associer, sans hypocrisie et sans équivoque, le penseur le plus philosophique et le plus indépendant, — sur des églises où les enfants reçoivent des leçons morales et religieuses, toujours en harmonie avec les dernières vérités acquises, et où les diverses époques de la vie sont sanctifiées par des actes de dévotion dégagés de toute base mythologique, en même temps qu'émancipés de tout élément superstitieux.

CHAPITRE V

Congrégations rationalistes en dehors du christianisme.

L'*Église théiste* de Langham Hall. — Le Rév. Ch. Voysey et sa sortie de l'Eglise établie. — Son recours à une liturgie anglicane dépouillée de tout caractère chrétien. — Son but et ses principes religieux. — Historique de sa congrégation. — Conditions et avenir de sa tentative. — La Société des *Réformateurs religieux indépendants*. — L'« Église libre » de Newman street. — Statuts de la Société. — Causes de son insuccès.— Les *humanitariens*. — Leur culte à Claremont-Hall. — Les « quinze points de la religion de Dieu ». — La philosophie de Pierre Leroux à l'état de culte.— L'« humanitarianisme » dans Castle street.— Comment peut se former une religion nouvelle.— Le *Judaïsme réformé*. — Origines de ce mouvement tendant à dépouiller le judaïsme de ses prescriptions ritualistes, hygiéniques, nationales. — Rejet graduel de la croyance à la révélation directe. — Dernières barrières entre les juifs réformés et les théistes d'origine chrétienne. — L'*Agnosticisme idéaliste*.— La Société religieuse de South Place.—M. Moncure D. Conway, le successeur de William Fox. — Bases anti-dogmatiques de son organisation religieuse. — Le culte à la chapelle de South Place. — Opinions de M. Conway sur la nature de la religion et sur l'identité de Dieu avec l'idéal humain. — Ses rapports avec l'extrême gauche de l'unitarisme. — Mérite littéraire de ses productions.— Parallèle entre les congrégations de MM. Conway et Voysey.

Des esprits logiques ont reproché aux unitaires de ne pas pousser assez loin leurs tentatives de synthèse religieuse. A les en croire, conserver le nom de chrétien et repousser en même temps l'origine surnaturelle du christianisme, c'est se complaire dans l'équivoque et exclure inutilement de la communauté religieuse les juifs, les mahométans, les bouddhistes, les théistes même, qui se refusent à reconnaître l'autorité divine ou l'infaillibilité de la Bible. Pourquoi

d'ailleurs ériger en dogme des préceptes, même purement moraux, une fois qu'on déclare fonder l'association religieuse, non sur l'identité des croyances, mais sur la simple conformité du sentiment religieux? L'Église universelle n'est pas une Église chrétienne libre, mais une Église libre, ouverte à tous ceux qui admettent l'existence de Dieu, et qui éprouvent le besoin de lui rendre hommage en commun.

On connaît la tentative faite en France, à la fin du siècle dernier, par la Société des Théophilanthropes, qui avait organisé un culte sur les bases de ce qu'elle appelait les vérités de la religion naturelle, c'est-à-dire sur les principes qu'elle croyait admis par toutes les nations, et capables, en conséquence, de réunir toutes les sectes dans une commune aspiration vers la Divinité. C'est sur un raisonnement analogue que repose, à Londres, une congrégation importante, dirigée par le Rév. Ch. Voysey.

M. Voysey était un clergyman fort distingué de l'Église anglicane qui, dès son entrée dans les ordres, s'était fait remarquer par l'extrême indépendance de ses opinions religieuses. La publication d'un recueil intitulé : *The Sling and the Stone* (*la Fronde et la Pierre*), où il mettait en question la divinité du Christ et le dogme du péché originel, excita une telle indignation dans les rangs de l'Église haute et de l'Église basse que l'*English Church Union* et la *Church Association* offrirent chacune 500 livres sterling (12,500 francs) pour couvrir les frais d'un procès devant l'autorité compétente. M. Voysey fut privé

de son bénéfice, et, sans même traverser l'étape de l'unitarisme, fonda, le 1er octobre 1871, une congrégation indépendante qu'il dirige encore aujourd'hui.

Saint-George's Hall, où j'entendis le Rév. Voysey pour la première fois, en 1874, est une petite salle de théâtre dont l'aménagement reproduit l'image exacte de nos cafés-concerts. La scène est fermée par un rideau de drap rouge destiné à masquer le chœur. Pas d'autel, ni de chaire; mais au-dessus de la rampe une espèce de tribune également recouverte en étoffe rouge. Lors de ma visite, le public se composait de deux à trois cents personnes, d'apparence assez distinguée.

Une circulaire, répandue à profusion sur les bancs, m'apprit que la congrégation était en train d'amasser des fonds pour se bâtir un temple. Les travaux ne devaient commencer que le jour où les souscriptions auraient atteint une somme suffisante pour achever la construction. Au commencement d'avril 1874, elles s'élevaient déjà à 613 livres 16 shillings. (Aujourd'hui, elles dépassent 2,000 livres sterling, soit 50,000 francs). Un seul individu figure parmi les souscripteurs pour la somme de 12,500 francs. Plusieurs anonymes ont donné jusqu'à 100 livres chacun. Je remarquai, sur la liste, des officiers; des baronnets, beaucoup d'hommes de science, tels que feu sir Charles Lyell, sir John Bowring, etc.

Le Rév. Ch. Voysey reproduit un type de *clergyman* assez répandu en Angleterre : petite taille, avec une légère tendance à l'embonpoint, cheveux noirs et aplatis, visage soigneusement rasé. Comme dans les

églises unitaires, je trouvai sur le banc où l'on m'installa un rituel spécialement composé pour la congrégation. De même que le rituel du Rév. Martineau offre un résumé de la liturgie anglicane corrigée par la suppression de toute formule trinitaire, le *Revised Prayer-Book* du Rév. Ch. Voysey semble un résumé de la liturgie unitaire dépouillée de toute formule chrétienne. Pour la première fois je vis apparaître dans une liturgie des rites destinés à la crémation des morts; jusqu'ici, toutefois, la loi n'en a pas permis l'application.

Quand le Rév. Ch. Voysey monta, au bruit de l'orgue, dans l'espèce de tribune qui lui sert à la fois de pupitre et de chaire, je remarquai qu'il avait conservé le surplis et l'étole de l'église anglicane. Au premier abord, on ne peut se défendre d'une certaine surprise quand, sous ces vêtements de prêtre chrétien, après un service religieux calqué sur la liturgie des églises chrétiennes et entremêlé de lectures tirées de la Bible, on entend proférer les attaques les plus énergiques, non seulement contre les pratiques de certaines sectes, mais encore contre les doctrines, les traditions du Christ lui-même. Ainsi, dans son sermon imprimé, *Christianity versus universal Brotherhood* (Christianisme contre Fraternité universelle), après avoir dénié aux unitaires le droit d'établir une distinction entre la partie dogmatique et la partie morale de leur religion, l'orateur reproche au christianisme de n'avoir accepté qu'à son corps défendant les grands principes de charité et de tolérance si souvent invoqués par ses dissidents et par ses adversaires.

Cette contradiction apparente s'explique, toutefois, par la conviction de M. Voysey que, en matière de culte surtout, on doit s'efforcer d'introduire les idées nouvelles sous les formes anciennes : « Puisqu'il nous faut une forme de culte, dit-il dans la préface de son rituel, la plus acceptable sera encore une forme déjà familière aux oreilles britanniques, et cependant dépouillée de tout ce qui est suranné ou en désaccord avec un pur théisme[1]. »

Le sermon qu'il prononça ce jour-là était une réfutation de l'*atonement*, c'est-à-dire de l'expiation attribuée au Christ pour le rachat de l'humanité. Ce sermon, — qui aurait pu être revendiqué par tout prédicateur unitaire, — ne m'apprenait rien sur les particularités doctrinales d'une Église qui soutient être « unique en son genre ». Heureusement, je m'étais procuré à la porte le sermon prononcé par M. Voysey à la cérémonie d'inauguration, le 1er octobre 1871 : « Notre premier objet, dit-il dans ce véritable manifeste, est de miner, d'assaillir, et, si possible, de détruire la portion des croyances religieuses que nous tenons pour fausses », c'est-à-dire, comme il l'explique en détail, presque toutes les doctrines du christianisme. « Toutefois, ajoute-t-il, là ne s'arrête pas notre tâche. Nous serions à la fois tristes et confus, si notre œuvre était purement destructive. Bien au contraire, nous ne démolissons que pour rebâtir; nous ne désirons extirper les croyances fausses que pour les remplacer par des croyances vraies. »

[1] *Revised Prayer-Book*, compiled by the Rev. Ch. Voysey, 2e édit. Londres, 1875, p. VII.

Il exposera donc, en premier lieu, sa foi en l'existence d'un être supérieur, infiniment bon et juste, que, faute d'un meilleur terme, il appellera Dieu. Viendra ensuite l'affirmation d'une vie future qu'il considère comme inséparablement liée à la croyance en Dieu : « Les deux doivent rester ou tomber ensemble. » Enfin, il cherchera à développer l'esprit de vérité, de moralité, de pureté et de fraternité, qui lui représentent les vraies conditions du sentiment religieux.

En 1880, la « Congrégation du Rév. Voysey » a abandonné, sur la proposition de son ministre, cette dénomination un peu personnelle et l'a remplacée par le titre d' « Église théiste ». A ce propos, elle adopta le manifeste suivant, où quelques expressions un peu emphatiques, comme il arrive souvent dans la théologie anglaise même la plus rationaliste, ne doivent pas faire méconnaître l'élévation des pensées et la largeur des sentiments :

L'Église théiste a pour principaux objets : 1° de favoriser la diffusion des principes et des croyances du théisme; 2° de fournir, aux personnes qui ne peuvent plus admettre les dogmes de l'orthodoxie, une méthode rationnelle pour satisfaire leurs besoins religieux.

Les principes du théisme sont :

I. Tout homme a le droit et le devoir de penser par lui-même en matière de religion.

II. Il n'y a pas de limite au développement des croyances religieuses; une vue plus haute de Dieu et de ses desseins reste toujours possible; il y a donc lieu de souhaiter et d'attendre que les générations futures fassent progresser les croyances actuelles des théistes.

III. C'est notre devoir de poursuivre la vérité partout où

nous pouvons la découvrir, et, une fois que nous l'avons découverte, de la proclamer avec honnêteté et courage. De même, c'est notre devoir de dénoncer toute erreur constatée.

IV. L'élévation morale du caractère est indispensable pour atteindre à la vraie connaissance de la perfection divine. La religion est ainsi basée sur la moralité, et non la moralité sur la religion.

V. Le théisme ne s'attaque pas aux individus, mais seulement aux opinions erronées.

VI. Le théisme reconnaît la valeur de toutes les vérités religieuses et morales, n'importe où elles se rencontrent.

Les croyances du théisme peuvent brièvement se formuler de la sorte :

I. Il y a un Dieu réel et vivant, et il n'y en a pas d'autre à côté de lui.

II. Dieu est parfait en pouvoir, sagesse et bonté! Chacun peut compter sur son éternelle sollicitude.

III. Nul ne peut donc périr à jamais, ni rester éternellement en état de souffrance ou de péché; mais tous atteindront finalement en Lui un séjour de sainteté et de félicité.

IV. Comme nous avons été créés pour cet état de sainteté, nous devons, par prudence comme par devoir, être aussi vertueux que possible, écarter et repousser le mal.

Ces croyances sont fondées sur le sens religieux agissant en harmonie avec la raison, la conscience et le sentiment.

Le théisme implique :

I. Une confiance filiale en Dieu qui peut se fortifier et se développer par la prière et par la communion spirituelle.

II. Un culte, privé et public, rendu à Dieu.

III. Une vie de joie et de gratitude s'affirmant par de bonnes actions.

Quelque empressement qu'eût mis M. Voysey à faire ressortir sa distinction des *dogmes*, qui sont nécessairement immuables par nature, et des *croyances*,

qui restent ouvertes à tous les progrès, cette adoption officielle du théisme, attribuant à la congrégation des vues qui étaient restées jusque-là personnelles au ministre, devait forcément en écarter les éléments sécularistes et *agnostiques* qui avaient soutenu M. Voysey dans sa lutte contre l'Église anglicane, mais qui n'entendaient nullement accepter sa profession de foi. A quoi il faut ajouter que M. Voysey ne se gêne pas plus pour frapper à gauche qu'à droite, et que, contrairement aux habitudes de l'unitarisme, où l'on s'efforce d'éviter les polémiques doctrinales, il consacre un grand nombre de ses sermons à réfuter tantôt les défenseurs de l'orthodoxie, tantôt les apologistes de l'incrédulité. Toutefois, les vides qu'il a ainsi provoqués parmi les adhérents originaires de son mouvement ont été, paraît-il, rapidement comblés par l'accession d'éléments nouveaux, et je dois constater que, lors d'une nouvelle visite, en 1882, j'ai cru remarquer parmi les assistants beaucoup plus d'attention et de ferveur que huit années auparavant.

Ce n'est pas la seule crise qu'ait eu à traverser la congrégation théiste. Un beau matin, elle trouva les portes de sa salle fermées. Une congrégation évangélique s'était subrepticement entendue avec le propriétaire de St-George's Hall, sur le principe que l'argent n'a pas de culte, pour consacrer au Dieu de Calvin et de Wesley cet antre d'infidèles qui faisait scandale dans le monde dévot. M. Voysey trouva heureusement à s'installer dans un local du voisinage, au Langham Hall, qu'il occupe encore aujourd'hui. D'après les renseignements qu'il a bien voulu me fournir, la

congrégation compte actuellement de 5 à 600 membres, souscripteurs ou adhérents. En onze années, les cotisations, en dehors du *building fund*, y ont produit plus de 1,300 livres sterling (325,000 francs). Ses charités ont dépassé 27,500,000 francs. Elle n'a pas d'organe spécial dans la presse. Mais elle fait imprimer chaque semaine les sermons de M. Voysey et les répand largement dans le public. Le nombre total des brochures distribuées par ses soins a atteint récemment 450,000 [1].

En résumé, la congrégation de M. Voysey a victorieusement traversé les principales épreuves inhérentes aux débuts de toute Église nouvelle, et il est probable que même la disparition de son fondateur n'amènerait plus aujourd'hui la dispersion de ses membres. Si, comme tout permet de l'espérer, elle arrive à réunir les fonds nécessaires pour se bâtir une église au cœur de Londres, cette expérience sera une réponse décisive à ceux qui contestent de nos jours la possibilité d'établir un culte sérieux sur les simples formules du théisme.

Il y a quelques années, je visitais à Londres une autre congrégation théiste, aujourd'hui disparue, — l'Église libre (*Free Church*), organisée dans Newman street, par la *Society of Independent Religious Reformers*. Néanmoins, ici encore le titre pompeux d'Eglise libre ne décorait qu'un *music hall* de forme rectangulaire, avec une scène, un parterre et une galerie

[1] V. *Our Aims, Principles and Beliefs*, eleventh anniversary sermon, preached at Langham Hall, Oct. 1st 1882, by Rev. CHARLES VOYSEY.

circulaire. Un imprimé qu'on me remit à l'entrée portait d'un côté le titre des sermons annoncés pour chaque dimanche du mois, de l'autre les statuts fondamentaux des Réformateurs religieux indépendants. Ils s'y donnaient pour objet : « 1° de réunir les personnes désireuses de cultiver le sentiment religieux dans une forme dépouillée de tout esprit dogmatique, de toute intolérance sectaire, de tout ferment sacerdotal; 2° de découvrir et de formuler les vérités conformes aux lois de la nature, aux progrès des intelligences et aux vies des hommes de bien, dans tous les temps et dans tous les pays; 3° de remplir leurs devoirs religieux envers la régénération de la société en coopérant aux efforts de toute association organisée pour abolir la superstition, l'ignorance, l'intempérance, l'inégalité politique ou tout autre des maux nombreux qui affligent actuellement la société ». — Toute personne, « mâle ou femelle », désireuse de concourir à ces divers objets, pouvait faire partie de la société sans avoir à signer aucune profession de foi, pourvu qu'elle s'engageât à payer une cotisation d'au moins 25 francs par an.

L'office se composait, comme partout, d'hymnes entremêlés de prières « au Dieu qui lit dans les cœurs » et relevés par une lecture ainsi que par un sermon ou *discourse*. Le sermon auquel j'assistai avait pour titre : « les Moyens et la gloire de répandre la connaissance de la religion ». L'orateur y parla un peu de tout, et insista particulièrement sur l'erreur des missionnaires chrétiens qui traitent en idolâtres, sinon en sauvages, des peuples fort avancés dans la

connaissance de Dieu, au lieu de se présenter, comme saint Paul aux Athéniens, avec la simple prétention de compléter les notions de leurs auditeurs sur l'Être suprême et sur l'âme immortelle. Le ton restait malheureusement un peu monotone et doctoral, sans compter que la prédication ne s'élevait guère au-dessus d'une critique historique. Malgré les intermèdes de chants, je me serais cru à un cours d'exégèse, à une conférence sur l'histoire des religions, plutôt qu'à la célébration d'un culte, même purement théiste. J'ajouterai que l'assistance ne prenait aucune part à l'office, qu'elle restait continuellement assise, ne se joignant pas même au chœur du bout des lèvres et qu'elle n'avait recours à aucun rituel pour suivre les phases de la cérémonie. Ainsi s'explique l'insuccès de cette congrégation qui, par ses principes, se rattachait évidemment de si près à l'Église du Rév. Ch. Voysey. Il faut observer aussi que M. Voysey est arrivé à l'organisation de son culte par le développement continu et logique de sa vocation spirituelle, tandis que l'Église libre des Réformateurs religieux indépendants attestait incontestablement l'inertie et la raideur des cultes imaginés à froid.

Parmi les associations théistes de Londres, il convient encore de mentionner, ne fût-ce que pour mémoire, la société des humanitariens. Un dimanche de 1875, comme je gravissais la côte de Pentonville pour me rendre à la charmante chapelle unitaire d'Islington, Unity Church, je passai devant le *hall* de Claremont, où une affiche annonçait une série de confé-

rences données par la *Humanitarian Society*. Parmi les noms des conférenciers, il s'en trouvait plusieurs qui dénotaient une origine juive, germanique et même slave. Les sujets à traiter étaient des plus variés, depuis « la religion de Dieu » jusqu'à « la condition sociale des aveugles ». Assez intrigué, je m'engageai dans un couloir obscur, à la suite de deux jeunes gens qui conversaient en allemand, et je pénétrai dans une large salle remplie de bancs, où une vingtaine de personnes étaient assises fort à l'aise. A côté d'une estrade destinée à l'orateur se trouvait l'inévitable piano, qui frémissait déjà sous les doigts d'une jeune personne vêtue de noir. L'heure s'avançait. Un second air succéda au premier, puis un troisième, sans que rien décelât l'approche du conférencier. De guerre lasse, je finis par perdre patience et par battre en retraite, mais non sans qu'un respectable vieillard, placé près de la porte, m'eût glissé entre les mains une brochure portant ces en-tête alléchants : *L'Age de la Lumière — Le Dieu de la Nature — Les mariages humanitariens — Quinze points de la Religion de Dieu*, etc.

Quel ne fut pas mon étonnement de retrouver, sous les théories prêchées dans ce *music hall* de Pentonville, le système de Pierre Leroux, qui prétendait dégager de la philosophie païenne et même chrétienne la croyance à une transmigration des âmes dans les limites de l'humanité terrestre! Les humanitariens confinent peut-être davantage au panthéisme, en ce qu'ils définissent Dieu un être éternel et indivisible, dont l'essence pénètre tout l'univers sous la double forme

de matière et d'esprit; mais leur théorie sur l'âme reproduit exactement les hypothèses du réformateur français.

Outre l'exposé de la « religion de Dieu », la brochure contenait des dissertations et des controverses assez curieuses; — une profession de foi qu'il suffisait de signer « consciencieusement » pour acquérir « le titre et les droits d'humanitarien » — quelques paroles de gratitude envers le « Dieu de la nature », intitulées : *Prière des humanitariens*, — des extraits de conférences en plein air « surpassant et remplaçant (*superior to and superseding*) les quatre premiers chapitres du Nouveau Testament, ainsi que le Sermon sur la montagne », — enfin, des rites pour la « solennisation humanitaire du mariage ». Il paraît que ces rites ont été appliqués pour la première fois, en 1873, à l'union de M. Joachim Kaspary, le principal apôtre, avec la fille du fondateur de la secte. Seulement, comme la législation civile, qui n'est pas encore « humanitarianisée », ne reconnaît pas les mariages célébrés dans leur temple de Claremont Hall, force fut aux conjoints d'emprunter pour la cérémonie une chapelle indépendante, dont le ministre, M. Moncure Conway, a pu se mettre en règle avec la loi.

Je croyais l'humanitarianisme disparu depuis longtemps, lorsque, dans l'été de 1882, je l'ai retrouvé établi au centre de Londres, dans une maison de Castle street, où M. Kaspary, devenu par héritage le chef de la secte, a construit, dans l'arrière-cour, un petit temple en planches pouvant contenir une soixantaine de sièges. L'office m'a paru simplifié par la sup-

pression du piano et, cette fois, il commença à l'heure ponctuelle. Tout s'y borna, du reste, à une conférence apologétique et à une prière improvisée par M. Kaspary, avec un intermède de Mme Kaspary, qui monta sur l'estrade pour donner lecture des « quinze préceptes de la Religion des humanitariens ». L'auditoire, peu nombreux, était exclusivement masculin.

Cependant, les humanitariens continuent leur apostolat avec une énergie qui témoigne de leur sincérité, joignant chaque semaine à leur office du dimanche des prêches en plein air — l'été, dans Regent's Park — l'hiver, sous les arches du pont de Chelsea. Ils font, en outre, annoncer leurs conférences de Castle street dans le *Daily News* du samedi, et ils distribuent d'innombrables *tracts*, gratuitement ou à prix réduit.

Le plus étrange, ce n'est pas qu'un individu invente ou formule des systèmes aussi hypothétiques que l'humanitarianisme, mais qu'il se trouve des gens pour le croire, le suivre et le seconder. Jusqu'ici, à vrai dire, — sauf pour le mariage des adeptes, — la prédication des humanitariens a constitué l'unique manifestation de leur foi; mais nul doute qu'ils ne développent leur rituel à mesure que le besoin s'en fera sentir. On ne peut nier que nous n'assistions là au véritable enfantement d'une religion nouvelle. Si elle ne succombait pas dans cette période embryonnaire qu'on pourrait appeler sa phase métaphysique, on peut prévoir, d'après sa tendance à dogmatiser, qu'elle ne tarderait pas à se transformer en un culte positif, avec un cortège obligatoire de pratiques spontanées ou réfléchies, sinon avec toute une théologie basée sur

quelque prétendue révélation. En attendant, l'humanitarianisme constitue une doctrine assez inoffensive, parfaitement morale dans ses préceptes comme dans ses conséquences, et complètement renfermée dans cette sphère suprasensible où toutes les spéculations religieuses sont permises, en tant qu'elles sont de bonne foi, par cela même que les procédés de la méthode scientifique ne sauraient en démontrer ni la rectitude, ni la fausseté.

Il doit être bien entendu que si je mentionne la *Société humanitarienne* dans cette énumération des congrégations théistes, c'est à titre de curiosité religieuse, et non que je me fasse illusion sur son importance réelle. Seule, la congrégation du Rév. Ch. Voysey offre au théisme un centre de ralliement et d'action qui pourrait prendre un grand développement, si elle parvenait à réunir tous les adhérents de ses doctrines. Malheureusement, elle se trouve aux prises avec cette absence d'enthousiasme, ou plutôt d'esprit de prosélytisme, qui caractérise généralement les théistes et qui les amène, comme je l'ai déjà dit, soit à rester, par indifférence, dans leurs Églises d'origine, soit, quand ils les ont quittées, à se renfermer dans une sorte d'individualisme religieux.

Peut-être serait-ce ici le lieu d'exposer la doctrine des juifs réformés, qui, en rejetant l'infaillibilité des livres saints, se sont placés sur le terrain du monothéisme rationaliste. La Réformation juive, qui débuta au commencement de ce siècle, chez les juifs allemands, par quelques simplifications du rituel, et qui

s'étendit successivement aux juifs de tous les pays civilisés, se donne actuellement pour objet de *dénationaliser* la religion juive, ou plutôt d'en faire une religion universaliste, en la dépouillant de toutes les règles, pratiques et cérémonies qui offrent un caractère national, et non purement religieux. « La réalisation de ce but, — écrivait dernièrement un des représentants les plus distingués de l'école nouvelle en Angleterre, M. Claude Montefiore, — mettrait le judaïsme sur le même pied que les cultes chrétiens et ferait disparaître l'obstacle préalable à sa diffusion éventuelle au-delà des limites de la race juive »[1]. Ainsi disparaîtrait le reproche si fréquemment adressé au judaïsme de n'être qu'une religion de tribu, et tomberait le vrai mur de la Chine qui sépare ses adeptes des populations au milieu desquelles ils vivent. Mais cette réforme ne peut s'accomplir, comme l'événement l'a déjà prouvé, si le judaïsme n'abandonne en même temps des croyances positives inconciliables avec les progrès de la science contemporaine.

La religion juive a compris de tout temps deux éléments distincts : un ensemble de doctrines qui ont pour clef de voûte la croyance à l'unité de Dieu ; puis les pratiques distinctives du judaïsme. Au point de vue doctrinal, d'après M. Cl. Montefiore, le judaïsme réformé affirme, en commun avec le judaïsme orthodoxe, « l'unité de Dieu, son juste gouvernement du monde, les relations de l'homme avec Dieu, le progrès continu de l'humanité dans son ensemble, l'im-

[1] V., dans la *Contemporary Review* de septembre 1882, un article de M. Montefiore intitulé : *Is Judaïsm a Tribal Religion?*

mortalité de l'âme, enfin l'élection divine d'Israël, en ce sens que le peuple juif s'est trouvé divinement investi d'une mission religieuse spéciale, encore inachevée aujourd'hui ». D'autre part, les réformés rejettent l'autorité du Talmud, l'infaillibilité littérale de la Bible, y compris le Pentateuque, la croyance à la venue du Messie et à la restauration du royaume juif en Palestine. Tout en estimant que la Bible contient la source et l'essence du judaïsme, ils ajoutent qu'elle ne le renferme plus tout entier, et ils n'ont aucune répugnance à accepter les solutions même les plus radicales de l'exégèse contemporaine. Quant aux pratiques, ils déclarent rejeter — à l'exception de la circoncision, qu'ils se bornent à rendre facultative pour les convertis, — toutes les prescriptions ritualistes, sanitaires et sociales qui n'ont pas une signification exclusivement religieuse, ainsi que les lois juives relatives aux mariages et les règles concernant les lévites. Enfin, ils ont introduit dans la synagogue l'usage de la langue vulgaire et supprimé la plupart des fêtes qui avaient une origine purement nationale [1].

Dans ces conditions, on peut se demander si le judaïsme n'est pas en état d'offrir aux théistes d'origine chrétienne le « point de ralliement » historique que miss F. Power Cobbe déclare leur faire encore défaut. Mais il faut observer que la Réformation juive est encore en voie de transition, sinon dans ses dogmes,

[1] Les juifs réformés de Londres ont leur principale synagogue dans Berkeley street. C'est un vaste édifice de style byzantin, pouvant contenir un millier de personnes et construit, il y a une dizaine d'années, pour la somme de 500,000 francs.

du moins dans ses pratiques. La prescription de l'ancienne loi qui répugne le plus à nos mœurs, la circoncision, est précisément l'institution qu'ils semblent avoir le plus de peine à abolir complètement. L'emploi de l'hébreu n'a pas entièrement disparu du rituel. L'Ancien Testament reste le livre religieux par excellence, le seul dont il soit fait usage dans les services de la synagogue. Enfin, M. Montefiore lui-même déclare que la réforme, tout en tendant à la constitution d'une religion universaliste pour la forme comme pour le fond, entend rester un développement historique du judaïsme primitif.

On voit dès lors que le judaïsme réformé occupe simplement, vis-à-vis de l'ancien judaïsme, la position de l'unitarisme ou même de l'Eglise large vis-à-vis des communions protestantes, restées fidèles à la théologie orthodoxe. Toutefois, comme le fait observer miss Cobbe, si cette réforme continue à s'étendre,— et cette extension semble être pour le judaïsme une question de vie ou de mort,— il est incontestable qu'elle fournira un puissant auxiliaire aux théistes chrétiens ou d'origine chrétienne, et même qu'elle pourra exercer une sérieuse influence sur les destinées religieuses de la société contemporaine [1].

La simple croyance en Dieu est encore un dogme, pour peu qu'on définisse les attributs de l'Être divin

[1] Miss Cobbe rapporte ce fait curieux qu'à Manchester, une vingtaine de jeunes filles appartenant à des familles unitaires ont épousé des juifs, adopté le judaïsme et même pris une part active aux affaires de la synagogue. (V. son article, *Progressive Judaïsm*, dans la *Contemporary Review* de novembre 1882.)

et qu'on fasse de cette définition le *credo* d'une Église quelconque. Or, si l'on admet que le culte est une pure affaire de sentiment, non de raison ni de foi, il faudra le dégager de toute formule positive, si simple et si large qu'elle puisse être. Partant de ce principe, un Américain avantageusement connu dans la littérature anglaise, M. Moncure D. Conway, dirige, depuis une vingtaine d'années, une Église ouverte à tous ceux qui veulent satisfaire leurs aspirations religieuses sans distinction de croyances théologiques ou métaphysiques, — sous cette seule condition qu'ils n'érigent pas en dogme la non-existence de Dieu. Une pareille conception embrasse non seulement les théistes de toutes les écoles, mais encore les panthéistes, les positivistes à la façon de John Stuart Mill, et tous les sceptiques qui refusent de se prononcer sur la réalité d'un Être supérieur. Je n'oserais affirmer que des matérialistes ne puissent y trouver place, puisqu'il n'y a d'exclus que les athées proprement dits.

M. Conway, qui ne prend le titre ni de révérend, ni même de docteur, est un *gentleman* d'une cinquantaine d'années, grand, maigre, d'aspect robuste, à la barbe grisonnante, à l'œil vif et mobile, décelant son origine américaine par l'ensemble de sa physionomie. Né en Virginie d'une famille de planteurs qui a joué un rôle dans l'histoire des États-Unis, il fut élevé dans la communion de ces méthodistes qui, chaque printemps, se réunissent pour former les camps religieux si bien décrits par Bret Harte dans ses récits de mœurs américaines. Lui-même, d'ailleurs, nous retrace, dans un de ses sermons, *Revivalism*, un tableau émouvant

des scènes religieuses qui environnèrent son enfance et des efforts inutiles qu'il tenta pour partager la surexcitation mentale de son premier entourage. Resté fidèle à l'Union, lors de la guerre civile, il se retira avec sa jeune femme dans l'État de l'Ohio, où il organisa en communauté libre les esclaves de son père qui avaient fui la Virginie; puis il passa en Angleterre, pour y défendre, près du public anglais, par la parole et par la plume, la cause fédérale, qui semblait rencontrer chaque jour plus d'hostilité chez le gouvernement britannique. Au cours de cette campagne, il eut l'occasion de se faire entendre plusieurs fois à la chapelle de South Place, où William Fox avait longtemps exercé les fonctions de ministre. — William Fox était un ministre unitaire qui prit une part brillante, pendant le second tiers de ce siècle, aux joutes parlementaires des Bright et des Cobden. M. Guizot a cité ses discours comme des modèles d'éloquence politique. Fox n'était pas moins avancé dans ses opinions religieuses; il fut, en effet, un des premiers ministres unitaires qui rompirent ouvertement avec le surnaturel et, tout en gardant le titre de chrétien, il resta désormais à l'écart de l'unitarisme. Malheureusement, quand l'âge l'eut forcé à prendre sa retraite, sa congrégation ne put trouver de prédicateur dans la même nuance d'opinions et elle allait peut-être se dissoudre, lorsqu'au commencement de 1864, elle mit la main sur M. Moncure Conway.

Sous la direction du jeune Américain, elle ne tarda pas à reprendre sa cohésion et son éclat, mais non sans poursuivre l'évolution, qui, avec Fox, l'avait fait

sortir de l'unitarisme et qui, avec M. Conway, devait la faire passer d'abord du théisme chrétien au théisme tout court, puis enfin à une religion encore plus simplifiée : M. Moncure Conway professe, en effet, que le sentiment religieux peut et doit être absolument séparé de tout ce qui est dogme, croyance ou hypothèse.

La chapelle de South Place est située à quelques minutes de Moorgate station, que je gagnai un dimanche par le chemin de fer souterrain. Comme un grand nombre de temples dissidents, elle s'annonce par un fronton de style grec. L'intérieur, qui a un certain air de confort, consiste en une salle capable de contenir 400 ou 500 personnes. L'orgue est au-dessus de l'entrée. Aux deux côtés, la galerie, soutenue par des piliers fluets; dans le fond, une large estrade avec une sorte de tribune ornée de deux candélabres à gaz. Partout des bancs garnis de livres et ornés de coussins rouges. Quand j'entrai, un peu après onze heures, la chapelle était presque vide; mais à peine la vieille femme qui faisait l'office de sacristain m'eut-elle assigné un siège dans un des bas-côtés, que je vis les bancs se remplir avec rapidité : beaucoup de femmes, quelques-unes assez élégantes, diversifiaient agréablement cet auditoire d'aspect intelligent et sérieux. J'appris, dans la suite, que cette congrégation se recrutait surtout dans le monde des savants et des professeurs, dans les carrières libérales, enfin parmi quelques riches familles de la Cité. Je ferai cependant observer que, par ses tendances, le public de South Place Chapel représente l'extrême gauche

des *dissenters* en politique aussi bien qu'en religion, tandis qu'à la congrégation de Langham Hall, la liturgie de M. Voysey a conservé les prières de l'Église pour la Reine, le prince de Galles, les deux Chambres du parlement, etc.

Peu après l'entrée de la congrégation, M. Moncure Conway, en costume de ville, monta sur son estrade, tourna bourgeoisement le robinet de ses candélabres pour activer le gaz, bien qu'il fît grand jour, et, ayant ouvert un gros livre, désigna l'hymne qui allait commencer le service. Ce service ne consiste, du reste, outre le sermon ou *discourse*, qu'en une alternance d'hymnes, chantés sans intervention de l'assistance par un chœur fort bien composé, et de lectures choisies par l'officiant dans un de ses ouvrages, *Sacred Anthology*, où il a réuni avec beaucoup de discernement plus de sept cents passages tirés d'auteurs anciens et modernes, sacrés et profanes. La Bible y figure à côté du Coran et des Védas; Confucius y donne la main à saint Paul et à M. Renan. Cette anthologie, m'a dit M. Conway, est admise dans une dizaine de congrégations — probablement chez des unitaires arrivés aux confins du théisme. Quant aux hymnes, ils sont pris dans un petit livre fort élégamment imprimé, *Hymns and Anthems*, qui en renferme plus de cinq cents. Les cent cinquante premiers ont été compilés par W.-J. Fox; les autres par M. Conway. Celui-ci m'a déclaré choisir de préférence les compositions qui évitent de mettre en scène un Dieu personnel et conscient. M. Conway repousse la prière, d'abord parce qu'elle dégénère trop facilement en une invitation illogique

à changer le cours des choses, en second lieu parce qu'en invoquant la Divinité, on semble lui attribuer des sentiments, sinon des organes, analogues aux nôtres. Il l'a donc remplacée, dans son culte, par des « méditations », sorte de monologues moraux et religieux qui tendent à élever l'âme sans faire directement appel à Dieu.

Quand M. Moncure Conway eut terminé sa seconde « méditation », l'orgue joua quelque temps en sourdine, pour laisser aux fidèles le temps de rentrer en eux-mêmes et de réfléchir aux paroles de leur ministre; puis tout à coup le chœur éclata dans une antienne fort bien exécutée sur la musique de je ne sais plus quel maëstro. Alors vint le tour du *discourse*. M. Conway avait choisi ce jour-là un texte des plus laïques : la santé publique (*public health*). Cependant, tout en restant sur le terrain pratique, il sut habilement développer les rapports qui unissent la santé du corps à la santé de l'âme, conformément au dicton protestant que *cleanliness is next to godliness* (propreté est voisine de divinité). C'est d'ailleurs un de ses principes fondamentaux que faire de la science, c'est faire de la religion.

M. Conway prête quelquefois sa chaire à des prédicateurs étrangers. Parmi les personnages qui s'y sont fait entendre, nous citerons un colonel américain, M. Wentworth Higginson, plusieurs pasteurs unitaires, des professeurs d'université et même un théiste indien, membre du conseil royal dans l'île de Ceylan. — Un soir par semaine, les membres de la congrégation se réunissent, dans la chapelle trans-

formée en salle de discussions, pour traiter quelque question morale ou politique. Comme la plupart des congrégations dissidentes qui se recrutent parmi les mêmes catégories de la société, les fidèles de M. Conway organisent périodiquement entre eux des soirées de conversation et de musique, des parties de campagne, des promenades sur la Tamise, etc. De la sorte la congrégation devient un centre de ralliement, non seulement pour les manifestations religieuses, mais encore pour les relations sociales de ses membres. Généralement ces fêtes sont annoncées au prône, et les cartes d'admission se vendent dans la sacristie.

Il y a quelques années, M. Moncure Conway consacrait ses soirées du dimanche à une autre congrégation installée à Saint-Paul's road (Camden Town), dans une petite chapelle de fer qui, par la simplicité de son architecture, m'a rappelé les églises en bois de la péninsule scandinave. Cette congrégation était une ancienne colonie de chrétiens libres, qui avaient émigré de Clarence road à la suite d'un désaccord sur le choix du ministre. M. Conway, qu'ils avaient appelé à la direction de leur nouveau temple, parvint si bien à les pénétrer graduellement de ses propres vues, que, lors de ma visite en 1875, ils pratiquaient uniquement le culte de South Place Chapel et avaient renoncé à leur dénomination de « chrétiens libres ».

Il y a là un exemple frappant des facilités qu'offre le protestantisme pour passer, par une transition graduelle et presque insensible, à des formes de culte plus en harmonie avec le développement continu de la raison individuelle. L'Église romaine a des limites

nettement circonscrites, et l'on n'en sort qu'au prix d'un brusque et souvent pénible déchirement, pour atteindre du coup aux dernières limites de l'incrédulité ou tout au moins de l'indifférence religieuse; mais, dans le protestantisme, les Églises d'aujourd'hui, malgré les bornes dogmatiques où on essaye parfois d'enfermer les variations de leurs doctrines, ne sont plus que des points de repère destinés à marquer les étapes de la pensée religieuse dans son évolution vers un idéal plus large et plus libre. De là pour chacun la possibilité de s'arrêter aux points précis de cette évolution qui correspondent à son propre degré de culture intellectuelle et morale.

J'ai assisté à deux offices dans la chapelle de Saint-Paul's road. Le culte y était exactement conduit de la même façon qu'à l'autre chapelle de M. Conway, sauf l'absence d'orgue et, par suite, la suppression de l'antienne. Le chant sans accompagnement m'y parut moins remarquable, mais, en revanche, la congrégation entière entonnait à haute voix les versets de l'hymne. Chaque fois je m'y trouvai devant une assistance de deux cents à deux cent cinquante personnes qui, d'après leur mise, me parurent recrutées dans des rangs moins élevés qu'à South Place Chapel, quoique appartenant encore à la classe moyenne. D'autre part, elles me semblèrent participer à la cérémonie avec plus d'intérêt et de ferveur. Presque toutes avaient leur rituel en main et personne ne restait assis pendant la récitation des hymnes.

Je dois ajouter toutefois que la congrégation de Saint-Paul's road est aujourd'hui dispersée, la cha-

pelle même a disparu. Il est probable qu'après avoir été vendue et démontée, la petite église de fer aura été reconstruite ailleurs, et peut-être sert-elle aujourd'hui à quelque régiment du « général » Booth qui y exécute ses opérations contre l'armée de Satan.

M. Moncure Conway pose en fait qu'un instinct nous contraint de rendre hommage au principe supérieur généralement compris dans la notion de Dieu; mais il pense, en même temps, qu'on ne doit pas serrer cette notion de trop près, par crainte de l'enfermer dans quelque formule demain peut-être en désaccord avec les nouvelles constatations de la science. Pour lui, Dieu se confond avec l'idéal humain. Cet idéal, les hommes ne sont que trop portés à le projeter au dehors, à lui donner une existence concrète, à le revêtir d'attributs qui se transforment en dogmes. Or, si précieuse qu'une doctrine puisse être à l'état de conviction individuelle, elle n'est pas plutôt enfermée dans un dogme qu'elle cesse d'être vraie et féconde,—fût-ce même la croyance à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme : « Si l'idée de Dieu a de la valeur, —dit-il dans un de ses sermons imprimés, le *Puits de Jacob,* — c'est comme suprême expression de la pensée individuelle. Si l'immortalité de l'âme est une noble idée, c'est comme couronnement de la vie de l'esprit. Prescrivez-les, dictez-les, imposez-les par menace ou par séduction : si épurées que puissent être ces idées, elles deviennent de vaines phrases, des traditions sans vie, legs d'antiques systèmes qui obstruent non seulement les sources de

la vie spirituelle, mais encore les avenues du développement intellectuel lui-même[1] ».

C'est dans un sermon prononcé par M. M. Conway, en mai 1880, sur la *Religion de l'Humanité*, que j'ai trouvé l'exposé peut-être le plus complet de son système religieux, où l'on reconnaît sans peine la tradition hégélienne. Il y fait observer que toute l'histoire peut se résumer dans la lutte de l'humanité contre la nature extérieure; mais que nos sentiments ont toujours été du côté de notre adversaire. Après avoir transformé en dieux les forces de la nature, nous leur avons assigné pour royaume tout ce qui échappait à notre propre contrôle, si bien que le vrai domaine de l'humanité s'est toujours trouvé en opposition et en conflit avec celui de la nature. Plus tard, les divinités qui personnifiaient les forces inorganiques ont fait place à des dogmes abstraits, mais ces dogmes eux-mêmes n'ont fait que traduire dans le langage de la théologie les réactions brutales des forces naturelles abandonnées à elles-mêmes. N'est-ce pas un grand malheur de voir ainsi les hommes offrir leur culte à ce que la vraie religion leur ordonne de combattre et d'asservir? « Nous pouvons difficilement nous imaginer quel secours ce serait pour l'humanité si toute la dévotion et toutes les ressources gaspillées sur ces divinités et ces dogmes étaient consacrées à aider et à inspirer l'homme dans son immense tâche d'*humaniser* le monde[2]. » Il est donc grand temps de reporter notre vénération et notre culte sur ces forces morales et

[1] *Jacob's Well*, 1882, page 36.
[2] *What is the Religion of Humanity*, p. 19.

intellectuelles qui nous aident à combattre les forces aveugles et qui constituent dans leur ensemble l'essence de l'humanité.

S'ensuit-il qu'il n'existe ni Dieu de la nature, ni Dieu dans la nature, qu'il n'y ait, au-dessus ou en dehors de nous, aucun Pouvoir qui tende à réaliser le Bien? La religion de l'humanité répond : « Oui, il y a un Dieu de la nature, un Dieu qui gouverne la nature; mais ce divin régulateur ne peut se découvrir que dans l'esprit de l'individu. L'univers reste sourd à l'appel des hommes; c'est seulement chez leurs semblables qu'ils trouvent aide et sympathie. Il n'en est pas moins vrai que nous sommes nous-mêmes sortis de la nature; c'est à elle que nous devons les hommes dont les qualités, les vertus, les affections nous guident, nous soutiennent et nous consolent. Issus de la nature, ces hommes nous la montrent tendant à réaliser elle-même l'idéal humain, et l'humanité devient ainsi l'organisation que la nature a créée pour sa propre délivrance du désordre et du mal. »

Il n'est malheureusement pas possible de traduire les discours de M. Moncure Conway sans leur faire perdre l'originalité d'expression et l'intensité de coloris qui les rendent fort remarquables dans leur genre. Cette surabondance d'images et cette chaleur de sentiment qui, aux yeux du lecteur français, sembleraient parfois friser l'emphase, ne font que mieux ressortir, dans la langue de l'auteur, la simplicité et la clarté d'une conception qui emprunte une nouvelle force à la richesse du style. J'ajouterai que, comme orateur, M. Conway, sans viser à l'éloquence, pos-

sède une voix fort claire et surtout fort onctueuse. Aussi exerce-t-il un ascendant qui s'étend au delà de son entourage religieux. Il a contribué sans aucun doute à la formation, dans l'Église unitaire, du groupe que j'ai déjà signalé comme identifiant la notion de Dieu avec l'idéal de l'humanité. On y remarque, en effet, la même tendance à répudier toute formule dogmatique pour faire exclusivement appel aux manifestations du sentiment et de l'imagination, la même prétention de donner au culte une portée pratique et la même confiance optimiste dans les destinées de l'humanité.

Il n'est pas jusqu'à la personne et au rôle du Christ que M. Conway ne traite en quelque sorte par les méthodes de l'unitarisme. Parmi les noms illustres inscrits en lettres d'or sur les murs de sa chapelle, celui de Jésus occupe la place d'honneur au-dessus de la tribune, ayant, à ses côtés, les noms de Shakespeare et de Socrate, de Voltaire et de Moïse. Dans plusieurs de ses sermons, il appelle le fondateur du christianisme un homme-type, *a representative man*, et il ne néglige rien pour le faire apparaître sous les traits du réformateur religieux par excellence. Selon M. Conway, tout ce que le Nouveau Testament renferme d'élevé, de large, de fortifiant pour la pensée et la conscience, en un mot, de conforme aux idées de South Place Chapel, est bien l'œuvre authentique de Jésus. D'autre part, tout ce qu'on y trouve d'étroit, d'irrationnel, de contraire aux tendances les plus avancées de notre époque, a dû être interpolé par les évangélistes qui n'ont pas su ou voulu comprendre le

Maître [1]. Sous ce rapport, M. Conway se montre plus chrétien que certains unitaires.

D'autre part, les unitaires, alors même qu'ils semblent le plus près de professer « la religion de l'humanité », ne se font pas scrupule de conserver le nom de Dieu à cet idéal que M. Conway traite en pouvoir impersonnel et anonyme, voire complètement subjectif. De là, chez quelques jeunes ministres de l'unitarisme avancé, — par exemple, M. Frank Walters, à Glasgow, — une combinaison d'éléments religieux qui leur permet d'unir, dans leur prédication, toutes les ressources de l'esprit moderne aux forces spirituelles accumulées dans la notion d'un Être suprême.

En résumé, la société religieuse de M. Moncure Conway est à l'Église théiste du Rév. Ch. Voysey ce que l'unitarisme est à l'anglicanisme libéral. M. Voysey a beau soutenir que son Église n'a pas de dogmes, mais seulement des croyances perfectibles; son pro-

[1] Ainsi, dans son *Jacob's Well*, reproduisant l'entretien de Jésus avec la Samaritaine, il fait ressortir, en termes excellents, la sublime beauté de ces paroles que Jean met dans la bouche du Christ : « L'heure vient « que vous n'adorerez le Père ni sur cette montagne, ni à Jérusalem... « Mais l'heure vient, et elle est maintenant, que les vrais adorateurs ado- « reront Dieu en esprit et en vérité. » Or, ces deux sentences sont séparées par le verset affirmant que « le salut vient des Juifs ». M. Conway n'hésite pas à dire que ce verset a dû être intercalé par le narateur, et il ajoute que « cette intrusion de bigoterie et de superstition » prouve combien même l'évangéliste le plus large dans ses tendances était peu capable, après trois ou quatre générations, de s'élever au niveau de Jésus. Bien plus, si les trois premiers évangélistes ont omis tout l'épisode, quoiqu'ils fussent plus rapprochés du temps de Jésus, c'est probablement parce qu'ils étaient encore trop juifs pour apprécier cette renonciation au monopole religieux de Jérusalem. — Avec un pareil système, il est facile à M. Moncure Conway de justifier sa conclusion, que la lutte est désormais entre le Christ et le christianisme (*that the real issue is between Christ and christianism*).

gramme n'en a pas moins pour conséquence d'exclure, d'une part ceux qui croient à la révélation, d'autre part ceux qui refusent d'affirmer l'existence d'un Dieu personnel, en un mot, les orthodoxes aussi bien que les panthéistes et les agnostiques. La chapelle de South Place, au contraire, est une Église ouverte, dans toute la force du terme. Non point que le ministre n'y ait ses croyances, voire ses dogmes, sur la nature de l'univers, sur la perfectibilité indéfinie de la société humaine, etc. Mais il ne prétend établir entre ses ouailles d'autre lien que la communion spirituelle fondée sur une identité de sentiments religieux, moraux, humanitaires, abstraction faite de toute divergence théorique. Sa congrégation possède, en outre, sur celle de Langham Hall, l'avantage d'un passé historique, d'un budget florissant et d'un local en harmonie avec sa destination religieuse. Et cependant, si je devais me prononcer sur son avenir, je n'oserais affirmer que son existence ne soit pas indissolublement liée à l'existence de son ministre actuel.

En effet, pendant que la congrégation du Rév. Ch. Voysey se constituait en « Église théiste », par un mouvement en sens inverse, les « libres théistes » de South Place devenaient insensiblement la congrégation de M. Moncure Conway. Or, on ne trouve pas tous les jours un Moncure Conway pour succéder à un William Fox, et c'est l'inconvénient des personnalités brillantes, quand elles ne se rattachent ni à une doctrine arrêtée, ni à une organisation collective, qu'elles finissent par absorber les groupes dont elles prennent la direction. M. Conway semble, du reste, l'avoir senti lui-même,

lorsque, dans une récente lettre à l'*Index* de Boston[1], visant, il est vrai, le positivisme et le théisme, il a montré comment le développement religieux de l'Angleterre est plutôt aux mains de l'unitarisme actuel.

[1] *Index* du 8 juin 1882.

CHAPITRE VI

Le comtisme et le sécularisme.

Système philosophique et religieux d'Auguste Comte. — Le culte du Grand-Être Humanité. — Organisation du sacerdoce positiviste. — Calendrier nouveau. — Le comtisme en Angleterre. — M. Richard Congrève et la liturgie positiviste de Chapel street. — Scission de 1878. — Le docteur Beesly, le professeur Bridges, M. Frédéric Harrison et le culte de l'Humanité à Fleur de Lis-Court. — La *London Positivist Society*. — Foi sincère et discipline mentale des comtistes. — Mot de M. Huxley à propos du comtisme. — Tentative pour unifier, dans une même conception religieuse, le Grand-Être d'Auguste Comte avec l'Inconnaissable d'Herbert Spencer. — Une religion qui proscrit le sentiment religieux. — Signification du sécularisme. — Son ignorance voulue du supra-sensible. — Caractère utilitaire de sa morale. — Le *National Secular Society* et les campagnes de M. Bradlaugh. — Scission de M. G.-J. Holyoake et fondation de la *British Secular Union*. — Associations pour le libre emploi du dimanche. — Liturgie laïque, avec préface de M. Bradlaugh. — Le culte sécularistе, hommage à la religiosité de l'Angleterre. — Conclusions que suggèrent les oscillations de la société anglaise entre la foi et le scepticisme. — Épuration croissante du sentiment religieux et émancipation graduelle de la pensée.

Le lecteur suppose peut-être qu'avec la congrégation de M. Moncure Conway nous avons atteint les extrêmes limites de la religion organisée et que, au delà, il n'y a plus possibilité de culte, puisqu'il n'y a plus possibilité de Dieu. Cependant si, par religion, il faut entendre une théorie de la vie basée sur le sentiment de notre dépendance envers un Être supérieur, ce mot peut certainement s'appliquer au culte de

l'Humanité, tel qu'il a été établi en Angleterre par le *comtisme* ou, pour parler plus exactement, par cette fraction du positivisme qui est restée fidèle aux enseignements religieux comme aux doctrines philosophiques d'Auguste Comte.

Comte pensait que la religion — « le mieux composé peut-être des termes humains » — était seule capable de faire prévaloir, chez les individus, l'altruisme sur l'égoïsme, c'est-à-dire la sociabilité sur l'intérêt personnel. Toutefois, pour remplir cette mission, il fallait que la religion devînt indépendante, non seulement de toute croyance surnaturelle, mais encore de toute idée théologique, qu'elle fût simplement considérée comme « l'état d'unité spirituelle résultant de la convergence de toutes nos pensées et de toutes nos actions vers le service de l'Humanité [1] ».

Toute religion, faisait-il observer, renferme trois parties essentielles : le dogme, qui s'adresse à la raison ; le culte, qui fait appel au sentiment, et le régime, qui règle l'activité de l'individu. Le dogme, dans la religion de l'Humanité, ce sera la philosophie positive, c'est-à-dire la science considérée comme l'étude des lois, à l'exclusion des causes premières et finales. Quant au culte ou *sociolâtrie*, il se composera d'hommages rendus au Grand-Être Humanité, c'est-à-dire à « l'ensemble des êtres humains présents, passés et futurs » — abstraction faite des êtres parasites « qui n'ont pas coopéré utilement à l'œuvre commune »,

[1] Le système religieux de Comte est exposé dans son *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* (Paris, 1851-1854, 4 vol. in-8°), ainsi que dans son *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle* (Paris, 1852, 1 vol.).

et, d'autre part, en y ajoutant les animaux utiles, les « dignes auxiliaires animaux ». Enfin, le régime devra comprendre un ensemble de prescriptions hygiéniques, morales, sociales et politiques où le fondateur du positivisme semble avoir entassé pêle-mêle des idées empruntées à tous les systèmes socialistes de l'époque, avec une tendance extrême à la réglementation — le tout cimenté, d'un côté, par le sentiment du devoir envers l'humanité, de l'autre, par l'autorité absolue du sacerdoce positiviste.

Le culte aura trois formes : intime, domestique, public. Le culte intime se rend aux personnes qui nous tiennent par les liens du sang et de l'affection. Il consiste en trois prières quotidiennes, « au lever, au milieu des occupations théoriques ou pratiques, enfin à l'approche du sommeil ». Les deux premières se font « à l'autel domestique, institué d'après nos meilleurs souvenirs et dans l'attitude de la vénération »; la dernière doit s'accomplir au lit et se prolonger, autant que possible, jusqu'à l'invasion du sommeil, « afin de mieux assurer le calme cérébral, quand nous sommes le moins garantis contre les tendances vicieuses ». A la prière peut s'ajouter l'usage de différents accessoires « empruntés aux trésors esthétiques de l'humanité », tels que des chants, des dessins, etc.

Le culte domestique consiste en neuf « sacrements sociaux » : 1° *la présentation*, où l'on donne à l'enfant le nom d'un patron « théorique » et le nom d'un patron « pratique »; il choisira lui-même plus tard son patron « artistique »; 2° *l'initiation*, à quatorze

ans; 3° *l'admission,* à vingt et un ans; 4° *la destination,* ou choix définitif d'une profession, à vingt-huit ans; 5° *le mariage,* à partir de vingt-neuf ans pour les hommes et de vingt et un pour les femmes; les veufs ni les veuves ne peuvent se remarier; 6° *la maturité,* à quarante-deux ans, « âge du complet développement cérébral »; 7° *la retraite,* à soixante-trois ans; 8° *la transformation,* sorte d'extrême-onction où « le sacerdoce, mêlant les regrets de la société aux larmes de la famille, apprécie dignement l'ensemble de l'existence qui s'achève »; 9° *l'incorporation,* lorsque, sept années après la mort, on a procédé au jugement du défunt, d'après l'usage de l'antique Égypte. Selon la sentence, on jettera ses restes au coin des réprouvés, avec les cadavres des suppliciés, des suicidés et des duellistes, ou bien on les transportera « dans un bois sacré », où l'on mettra sur le tombeau une simple inscription, avec un buste ou une statue, « suivant le degré de la glorification ».

Le culte public s'organisera dans des temples placés au milieu des tombes d'élite et tournés vers la métropole générale, « que l'ensemble du passé fixe pour longtemps à Paris ». Le Grand-Être, ou l'Humanité, y sera représenté sous la figure d'une femme de trente ans, tenant son fils entre les bras. Le même symbole sera reproduit sur une bannière blanche et verte qui figurera dans les processions et qui portera au revers la formule sacrée du positivisme : *Vivre pour autrui, l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but.* On voit si M. le professeur Huxley était justifié à dire, dans un moment d'humour, que le culte

positiviste était du catholicisme — moins le christianisme —, *catholicism minus christianity*. A quoi un partisan du comtisme a répliqué que c'était du catholicisme — plus la science.

Outre ses prédications, le positivisme a ses fêtes commémoratives, qui sont en rapport direct avec sa réforme du calendrier. Le calendrier comtiste, beaucoup plus logique que le nôtre, comprend treize mois, de vingt-quatre jours, plus un jour complémentaire par an et un second jour additionnel dans les années bissextiles. Chaque mois est divisé en quatre semaines de sept jours. Les treize mois de l'année sont consacrés respectivement à Moïse, Homère, Aristote, Archimède, César, Saint-Paul, Charlemagne, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Descartes, Frédéric II et Bichat. Les jours de la semaine (*Maridi, Patridi, Filidi, Fratridi, Domidi, Matridi, Humanidi*) ont également emprunté des noms de « saints » à la liste de tous les personnages qui ont rendu des services à l'humanité. Comte a modestement omis de s'y inscrire lui-même [1]. Il est vrai que, s'il y a placé Hercule, Haroun-al-Raschid, sainte Thérèse, Innocent III et Joseph de Maistre, il y a omis Jésus-Christ.

Le jour complémentaire est destiné à la *fête universelle des Morts,* et le jour additionnel des années bissextiles, à la *fête des Réprouvés,* spécialement instituée pour la réprobation des trois principaux « rétrogrades » : Julien l'Apostat, Philippe II et Bonaparte.

[1] Ses disciples ont réparé cette omission en instituant, dans son ancien appartement de la rue Monsieur le Prince, à Paris, les fêtes commémoratives de sa naissance et de sa mort.

L'ère positiviste part de la prise de la Bastille, en 1789. Ce calendrier doit servir à organiser le culte *concret* de l'humanité, c'est-à-dire le culte du Grand-Être, adoré dans la personne de quelques individus qui méritent d'être présentés comme types. Mais il y aura, en outre, un culte *abstrait*, où l'on adorera, non plus telle ou telle individualité historique, mais tel ou tel grand fait de la sociabilité humaine, sous ses divers aspects : le mariage, la paternité, le fétichisme, le polythéisme, le monothéisme, la femme, le sacerdoce, etc.

La partie la plus originale et peut-être aussi la plus critiquée de ce système religieux, c'est sa conception de sacerdoce, qui en fait une véritable théocratie sans *theos*. « Aucune société, affirme Comte, ne peut se conserver et se développer sans un sacerdoce quelconque. » En conséquence, il réclame l'institution d'un clergé subdivisé en trois ordres, à raison d'un « fonctionnaire spirituel » pour six mille habitants. Ce sacerdoce, souverainement dirigé par un grand-prêtre de l'Humanité résidant à Paris, aurait la charge exclusive d'enseigner la jeunesse, d'élaborer « la haute science théorique », de cultiver la poésie et d'exercer la médecine, enfin, d'inspirer le gouvernement de la République occidentale, concentré aux mains de quelques banquiers !

Quiconque ne connaîtrait de Comte que cet exposé de son système social et religieux serait tenté d'y voir, soit une utopie préméditée de quelque bel esprit, soit une combinaison échappée de Charenton. Et pourtant, vingt-cinq ans après la mort de son auteur, ce système

se trouve intégralement accepté par des groupes d'hommes intelligents et convaincus, en France, en Angleterre, en Irlande, en Suède, aux États-Unis, au Brésil, etc. En Angleterre, notamment, il compte des noms qui figurent au premier rang dans l'aristocratie intellectuelle du pays. Comte lui-même n'était rien moins qu'un visionnaire ou un imposteur, et personne ne peut étudier sa vie modeste et laborieuse sans ressentir une véritable estime pour ce penseur de premier ordre, qui, malgré ses bizarreries et ses travers, sut exercer une véritable fascination sur son entourage. Du reste, étant donnés les principes philosophiques du positivisme, sa doctrine religieuse paraît beaucoup moins étrange et moins arbitraire qu'on ne le croirait au premier abord.

L'Angleterre s'était ouverte de bonne heure aux doctrines, tant religieuses que philosophiques, du positivisme. Stuart Mill, il est vrai, ne s'était accommodé que des dernières, et encore les avait-il légèrement modifiées selon le goût anglais. Mais d'autres avaient accepté dans toutes ses parties le système du réformateur français, entre autres M. Richard Congreve, professeur à Oxford, et M. le Dr Bridges, inspecteur général des manufactures. A la mort de Comte, en 1857, quand ses exécuteurs testamentaires eurent accepté M. P. Lafitte comme directeur intérimaire, M. Congreve, placé à la tête de la « branche anglaise de l'Église positiviste », groupa ses adhérents de Londres dans un local de Chapel-street, où il organisa graduellement le culte de l'Humanité. Cette « église », que j'ai visitée en 1875, se compose d'une salle garnie de

bancs avec une tribune au fond, et on pourrait s'y croire dans quelque temple de dissidents, n'était la présence sur les murs des bustes en plâtre des treize grands hommes qui ont donné leur nom aux mois du calendrier. Actuellement, l'office qui s'y célèbre tous les dimanches comprend des chants, de la musique, des lectures et un sermon ou conférence. M. Congreve y a introduit des prières au Grand-Être, ainsi que des actions de grâces adressées aux types les plus méritoires de l'humanité.

Voici un résumé de la liturgie assez curieuse que M. Congreve a composée pour la célébration de la *fête de l'Humanité*, fixée au 1er janvier par le calendrier comtiste. La cérémonie commence par une Invocation, c'est-à-dire par la lecture de la formule sacrée que j'ai reproduite plus haut. Vient alors une lecture tirée de l'*Imitation*, puis une « collecte », où l'officiant s'adresse directement à l'Humanité, interpellée en ces termes : « O suprême Pouvoir qui jusqu'ici as guidé tes enfants sous d'autres noms, mais qui, dans cette génération, nous es apparu dans ta propre personne, révélée à tous les âges futurs par ton serviteur, Auguste Comte, nous te vénérons, etc. »

Après cette collecte, le dialogue suivant, toujours à l'adresse de l'Humanité, s'engage entre le ministre et les assistants :

Le prêtre : Nous nous inclinons devant toi dans notre gratitude,

Le peuple : Comme des enfants de ton passé.

Le prêtre : Nous t'adorons en espérance,

Le peuple : Comme tes ministres et tes agents pour l'avenir.

Le prêtre : Nous voudrions humblement communier en prière avec toi,

Le peuple : Comme tes serviteurs dans le présent.

Ensemble : Puissent notre culte comme notre vie se développer de plus en plus dignes de ton grand nom!

Après le sermon et une nouvelle prière, l'office se termine par la bénédiction suivante : « Que la foi de l'humanité, l'espoir de l'humanité et l'amour de l'humanité vous apportent le repos, qu'ils vous enseignent la sympathie et qu'ils vous donnent la paix en vous-mêmes comme la paix avec autrui, aujourd'hui et à jamais. *Amen.* » — On voit que cette liturgie fait de larges emprunts au ton et même au texte de l'*Imitation* [1].

Voici également, d'après le même manuel, le texte d'une « collecte pour saint François d'Assise », dont le calendrier comtiste fixe la fête au 20 Charlemagne (ère vulgaire : 7 juillet) :

Dans un autre temps et une autre croyance, nous qui, en ce jour, honorons avec vénération la mémoire de ce noble saint de l'ancien culte, saint François d'Assise, nous prions, afin

[1] Thomas à Kempis, est fort en faveur parmi les disciples orthodoxes de Comte, qui a vivement recommandé la lecture de l'*Imitation* comme manuel de sainteté et de dévotion universellement reçu, — à condition, bien entendu, d'y substituer l'Humanité à Dieu, le type social au type personnel de Jésus, notre perfectionnement intérieur à la rémunération future, nos instincts sociables à la grâce, et nos instincts égoïstes à la nature. « Ainsi employées, — dit M. Congreve, dans son petit manuel *The Religion of Humanity* —, ces leçons de dévotion et d'humilité, de communion intime avec le type que nous adorons, de culture morale sans limites et d'abnégation au service des autres, n'offrent pas moins d'avantages pour être formulées dans les termes d'une foi plus ancienne et sanctionnées par l'expérience de générations nombreuses d'esprits fidèles et dévots. »

que son exemple ne soit pas perdu pour nous, mais que son séraphique amour pour l'objet de sa dévotion nous enseigne un amour pareil pour l'Humanité souffrante et blessée, que nous prêchons et servons. Que la force de cet amour nous communique une part de l'humilité de ce grand saint, de la richesse de son esprit de renonciation, de son affection simple et illimitée pour tous les hommes, pour tous les êtres vivants, pour tous les objets extérieurs, enfin, de sa patiente et sympathique résignation. Qu'ainsi, par notre vie, nous glorifiions notre service comme il a glorifié le sien; qu'ainsi nous répandions, comme il a répandu sa foi, la foi, plus noble et plus durable, en laquelle s'est transfigurée de nos jours la foi de l'Europe du moyen âge.

Je terminerai ces extraits par la traduction de la prière suivante, rédigée par M. Congreve pour le sacrement de la présentation des enfants :

Grand Pouvoir, toi que nous adorons comme la source de tout bien pour les hommes, ô Humanité, nous, tes serviteurs, nous nous rassemblons pour consacrer une nouvelle vie à ton service. Nous prions humblement et sincèrement pour que l'enfant ici présenté et consacré soit élevé dans l'amour, la fidélité et la sagesse; pour que, sous de saines influences d'affection, de soumission et de vénération, il puisse, en grandissant, devenir une source d'influences analogues et prendre sa part dans ton œuvre progressive. Nous prions, en outre, pour nous-même, afin que, quelle que soit notre part dans cette cérémonie, nous puissions en profiter pour retremper notre dévotion et pour renouveler l'abandon que nous t'avons fait de nos personnes. Qu'elle nous laisse à la fois plus humbles et meilleurs — plus humbles, par le sentiment de notre multiple insuffisance, — meilleurs, par la résolution de mieux tirer parti des occasions qui nous sont offertes de nous perfectionner, de nous dévouer à autrui, de soutenir ta cause avec zèle et activité, te glorifiant ainsi pour ton passé

et nous préparant pour ton avenir plus glorieux encore. *Amen.*

Les débuts de l'Église positiviste ont été assez laborieux. Il y a une dizaine d'années, un spirituel écrivain, M. Mark Pattison, interrogé sur ce qu'il avait vu un jour à la chapelle des comtistes, répondit qu'il y avait trouvé trois personnes et pas de Dieu. Le positivisme, il est vrai, s'est toujours défendu de toute propagande hâtive, ce qui explique à la fois le petit nombre et le caractère distingué de ses adhérents. Rien qu'à Londres, on peut actuellement citer, parmi ses principaux adeptes, un des *essayistes* les plus brillants d'Angleterre, M. Frédéric Harrison, dont le nom est familier aux lecteurs des grandes revues anglaises, —le professeur Beesly, principal du collège *University Hall*, — un collaborateur de la *Fortnightly Review*, M. James Cotter Morison, —un avocat de talent, défenseur énergique des intérêts ouvriers, M. Henry Crompton, — sans compter d'autres encore, dont on peut trouver le nom dans la liste des conférences hebdomadairement organisées par le positivisme dans ses locaux. En outre, des centres analogues se sont fondés, dans ces dernières années, à Dublin, à Newcastle, à Birmingham, à Liverpool.

A la vérité, il s'est produit en 1878, dans l'Église de l'Humanité, une scission qui a menacé un moment l'unité du comtisme, mais qui a fini par se réduire, tout au moins en Angleterre, à une simple dissidence de personnes. M. Congreve ayant, à cette époque, de concert avec plusieurs de ses coreligionnaires français, rejeté l'autorité de M. Lafitte, qu'il accusait de faire

une part trop grande à l'enseignement et trop faible à la prédication [1], les comtistes anglais les plus éminents ont refusé de suivre leur compatriote dans cette évolution; ils ont constitué à Newton Hall, dans une ancienne chapelle écossaise de Fetter Lane, une nouvelle branche de l'Église de l'Humanité, que M. Lafitte est venu solennellement consacrer en 1881. On y tient des réunions hebdomadaires, on y célèbre les fêtes de l'Humanité et on y administre les sacrements, tout comme à Chapel street; sauf que la liturgie y est plus simple. Mais il est probable que le rituel s'y développera avec le temps. « Nous aurons peut-être à attendre encore, — disait M. Harrison, le 1er janvier 1880, lors de la fête de l'Humanité—, une célébration convenable de ce jour, une complète incorporation de toutes les pensées, de tous les sentiments, de toutes les résolutions qui nous viennent au début de chaque année nouvelle. Nos maigres expressions sont celles qui caractérisent les difficultés d'un premier commencement. Nous croyons, autant que les adeptes de n'importe quelle religion, qu'un vrai sentiment du devoir religieux, réunissant ici des hommes et des femmes dans une conviction et un but communs, ne peut manquer de recourir bientôt à toutes les ressources de l'art et de la poésie pour faire appel au plus noble des sentiments humains [2]. »

[1] Comte lui-même a distingué entre les fonctions d'apôtre et de prêtre ; celui-ci qui s'adresserait exclusivement aux esprits déjà pénétrés de l'enseignement positiviste, celui-là qui ferait directement appel aux sentiments des masses, aux femmes, aux ouvriers.

[2] Frédéric Harrison, *The Present and the Future : A Positivist Address*, p. 6. London, 1880.

Les positivistes de Newton Hall ont organisé tout un enseignement intégral, gratuitement mis à la disposition du peuple et entièrement conçu sur le plan d'éducation arrêté par Comte. Dans le même local se réunit, sous la présidence de M. F. Harrison, la « Société positiviste de Londres », association politique qui a pour but d'influencer l'opinion publique dans le sens des doctrines morales et sociales affirmées par le positivisme. C'est de là que sont parties, pendant les dernières années, les protestations les plus véhémentes contre la guerre de l'Afghanistan, contre l'annexion du Transvaal, contre la politique de coercition en Irlande, contre l'expédition d'Égypte, etc.

Dans un siècle où la plupart des hommes doutent de tout, et souvent d'eux-mêmes, les positivistes orthodoxes possèdent une foi dont l'étendue et l'ardeur sont une grande source de paix morale et de jouissances intellectuelles. Pour eux, Auguste Comte a véritablement révélé au monde le dernier mot de la méthode, sinon de la vérité, et il n'y a peut-être pas un comtiste qui se soit jamais permis de critiquer la moindre assertion du maître, autrement que pour l'interpréter ou la compléter. Il y a là sans doute une réaction contre l'anarchie intellectuelle où se débat notre société, mais ce rare exemple de discipline mentale n'en est pas moins étrange quand on songe à la haute valeur des esprits qui l'ont librement acceptée.

On doit ajouter que les comtistes professent la confiance la plus inaltérable dans le triomphe intégral et définitif de leur foi; toute la question, à leurs yeux, est de savoir si ce triomphe arrivera à temps

pour sauver la civilisation européenne du désastre que la religion de l'Humanité peut seule écarter. « Il y a une terrible incertitude qui pèse sur les destinées immédiates de l'Occident, disait M. Beesly à la fête de l'Humanité, le 1er janvier 1881. Elle peut se résumer ainsi : La diffusion des idées positivistes parmi un nombre assez considérable de gens de bonne volonté s'accomplira-t-elle à temps pour arrêter les forces qui précipitent l'Europe vers l'anarchie, ou bien la désorganisation tombera-t-elle sur nous avant que la seule doctrine réorganisatrice ait pu suffisamment se répandre et fermenter dans les masses, en dehors de quelques groupes isolés? » — Ainsi devaient parler les premiers chrétiens, quand, par delà les visions de l'Apocalypse, ils entrevoyaient le prochain écroulement du monde romain.

Les positivistes à la façon de Stuart Mill sont désormais rares en Angleterre. L'école de Littré y est peut-être moins représentée encore. Tous ceux qui n'ont pas accepté le système de Comte dans son ensemble paraissent avoir été entraînés dans l'orbite de l'évolutionnisme. Aussi les positivistes orthodoxes ne ménagent-ils pas les critiques à Herbert Spencer, qu'ils accusent, non seulement de méconnaître la valeur de la classification scientifique établie par Comte, mais encore de transgresser les limites de l'observation, en affirmant la réalité de l'Inconnaissable, et de conduire à l'anarchie morale en méconnaissant la nécessité de s'adresser au sentiment pour faire prédominer chez l'individu la sociabilité sur l'égoïsme. On sait, en effet, que Spencer, dans son éthique, fait dériver le bonheur

général du bonheur individuel et qu'il voit dans ce dernier le mobile direct ou indirect de tous les actes ; d'où cette conclusion que le devoir est une illusion et l'esprit de sacrifice une duperie. Les positivistes, au contraire, placent en première ligne la nécessité de poursuivre le bonheur général, dont le bonheur individuel n'est à leurs yeux qu'une conséquence et un corollaire. Sous ce rapport, nul peut-être, mieux que M. Harrison, n'a saisi, dans la morale de Spencer, le défaut de la cuirasse : « Un Pouvoir, dit-il, qui a pour mission de nous réconforter, de nous contrôler, de nous unir — et tout Pouvoir qui doit exercer sur nous une influence religieuse doit nous réconforter, nous contrôler et nous unir —, ne peut être qu'un Pouvoir conçu comme apparenté à nos âmes humaines, un Pouvoir moral et non physique, un Pouvoir sympathisant, agissant, vivant, non un groupe de phénomènes ou une loi de la matière... Il est aussi difficile de faire sortir la vertu d'une théorie sur la persistance de la force que de nourrir un enfant avec la loi des binomes [1]. »

Je dois, toutefois, signaler une tentative pour unifier, dans la même conception religieuse, l'Inconnaissable d'Herbert Spencer et le Grand-Être d'Auguste Comte. Bien qu'elle soit l'œuvre d'un positiviste amé-

[1] *Pantheism and Cosmic Emotion*, dans la *Nineteenth Century* d'août 1881. — Parmi les positivistes du continent, notamment dans l'école de Littré, la philosophie de M. Spencer est traitée bien plus durement encore. Dix ans après la publication de l'article où M. Laugel dépeignait Spencer, dans la *Revue des Deux Mondes*, comme se résignant à l'obscurité et à la pauvreté, par attachement pour des spéculations impopulaires, la *Revue positive*, de Paris, l'accusait « d'avoir tourné le dos à l'immortel Stuart Mill, pour sacrifier au veau d'or, source de toute popularité, en compagnie de Darwin, Lubbock, Tyndall, Huxley ». (*Le transformisme devant le positivisme*, dans la *Revue positive* de janvier-février 1875.)

ricain, M. William Frey, je crois préférable de la résumer ici, parce qu'il serait impossible de mieux conclure cet exposé du positivisme en général et du comtisme en particulier.

Dans une étude publiée par l'*Index* du 8 août 1882, M. Frey établit, avec une grande puissance de raisonnement et une véritable hauteur de vues, que la source principale de nos sentiments religieux se trouve dans notre dépendance de l'univers. Mais, ce Pouvoir mystérieux dont il se sent dépendre, l'homme a toujours éprouvé le besoin de le représenter sous des formes concrètes, tangibles, *humaines*. Bien que l'idée de l'infini, comme le démontre M. Spencer, se soit graduellement dégagée de tous ses attributs anthropomorphiques, pour aboutir à la notion indéterminée de l'Inconnaissable, on doit reconnaître que l'importance de l'élément humain dans l'objet du culte, non seulement n'a pas diminué, mais a même augmenté, à mesure que la conception de la divinité devenait plus vague; seulement les hommes ont reporté sur des médiateurs les attributs enlevés à l'Inconnaissable, ainsi que l'attestent la formation et le développement des grandes religions les plus récentes.

Herbert Spencer accepte la nécessité de représenter l'Infini sous une forme concrète; tout ce qu'il demande, c'est que cette forme soit tenue pour un symbole « sans ressemblance aucune avec ce dont il tient la place ». Mais, se demande M. Frey, quel est le symbole de ce genre susceptible d'éveiller en nous les sympathies qui jouent un rôle si prépondérant dans le caractère complexe du sentiment religieux? « Le

Pouvoir inscrutable, sévère, inflexible dans ses voies mystérieuses, réclamant une soumission complète à ses volontés, punissant toute transgression de ses lois, peut être comparé à un autocrate qui ne témoigne de partialité envers personne, qui met tout le monde sur le même pied et a les mêmes châtiments pour les meilleurs et pour les pires de ses sujets. Un pareil pouvoir peut inspirer l'humilité, la crainte, l'effroi religieux — les mêmes sentiments qui prédominaient dans la religion de l'homme primitif — mais jamais un sentiment sympathique. Les enfants n'aiment leur père que lorsqu'ils ont conscience d'être aimés en retour et protégés dans leur faiblesse ou aux heures de trouble. Le Pouvoir inscrutable des agnostiques ne peut donc, avec son cœur de pierre, inspirer à l'homme l'amour, l'abnégation, la dévotion. » Il ne suffit pas, ajoute M. Frey, de connaître les lois de la science; il faut encore un stimulant qui nous donne la volonté de nous y conformer et qui nous serve de guide là où la science cesse de remplir ce rôle. L'homme le plus égoïste peut accepter sans hésitation toutes les déductions d'Herbert Spencer sans en devenir meilleur. Bien plus, il pourra trouver dans les derniers axiomes de la science, relatifs au combat pour la vie et à la survivance des plus aptes, une apologie des actes les plus contraires à la justice et à l'humanité.

Heureusement, ce qu'il y a d'incomplet et même de pernicieux dans cette conception peut être corrigé par la grande découverte d'Auguste Comte, que, entre l'homme et l'univers, il y a l'humanité : « Nous voyons dans l'humanité la source de toutes nos félicités ; c'est

à elle que nous devons nos connaissances et nos aspirations; c'est seulement par elle et avec elle que nous pouvons vivre et nous perfectionner. De même que nos corps, qui se nourrissent des produits de la terre, ne périssent pas, mais retournent à la terre et vivent à jamais avec elle, ainsi nos perfectionnements, nos activités, nos influences ne périssent pas, mais retournent à l'humanité et y vivent à jamais, en contribuant à son développement futur. Vue sous ce jour, l'humanité cesse d'être uniquement un maître; elle devient un protecteur et aussi un soutien. De là un sentiment de gratitude qui, combiné avec un sentiment de devoir, nous contraint de vouer notre vie à l'amélioration et au perfectionnement de la société. »

La conception de l'humanité comme organisme vivant, continue M. Frey, donne la clef des problèmes moraux les plus ardus. Elle explique pourquoi l'homme ne peut atteindre le vrai bonheur s'il ne vit pas pour autrui. Elle place les fondements de la morale, non dans le libre arbitre ou dans la fatalité, mais dans l'instinct de conservation qui appartient à l'humanité, ainsi qu'à tous les organismes. Au point de vue religieux, elle ne peut manquer de provoquer au plus haut degré tous les effets que réalise la présence d'un élément humain dans les anciennes religions : « Si plus d'un tiers de la race humaine se prosterne devant Bouddha, si des millions de chrétiens adorent un homme de bien, supplicié comme un criminel, si un nombre aussi considérable de musulmans tirent leurs inspirations de Mahomet, nous pouvons bien nous incliner, avec admiration et amour, devant l'Humanité

prise comme la pléiade de tous les hommes illustres, ainsi que de toutes les nobles pensées et actions qui aient jamais exalté l'âme de l'homme. »

S'ensuit-il que, à l'instar de certains positivistes, éblouis par la grandeur de cette découverte, il faille tenter de mettre l'humanité à la place de Dieu? Ici, Herbert Spencer a dit avec raison : « Rien de pareil à l'humanité ne peut écarter, sauf temporairement, l'idée d'un pouvoir dont l'humanité est simplement le faible et fugitif produit, d'un pouvoir qui, dans le cours de ses manifestations toujours changeantes, a existé longtemps avant l'humanité et qui continuera à se manifester sous d'autres formes quand l'humanité aura cessé d'être. » (*Study of Sociology*, p. 312.) M. Frey se soumet donc à la nécessité d'admettre et l'existence de l'Inconnaissable et notre dépendance vis-à-vis de ce pouvoir mystérieux, en même temps que notre impuissance à en pénétrer le mystère : « Nous ne différons des agnostiques purs, à la façon d'Herbert Spencer, dit-il, que lorsque nous en venons à la solution de cette question toujours brûlante dans les religions : Qui sera notre révélateur et notre sauveur? » — La science, répondent les agnostiques, qui confinent ainsi la religion dans son élément mystérieux.—Non, réplique M. Frey; ce sera l'Être concret, vivant, supérieur, qui représente de la façon la plus pure et la plus haute l'élément humain de la religion : « Le vide laissé dans nos âmes par l'omission d'un Dieu personnel est désormais rempli par l'image de l'humanité sous les traits d'un protecteur et d'un guide paternel. Nous adorons l'humanité comme le média-

teur entre l'homme et l'Infini pour tous les âges à venir, et, en servant l'humanité, nous avons tout ce qui est nécessaire pour unir, dans une même fraternité religieuse, les personnes les plus différentes de goût, de tempérament, de dispositions. »

D'une part, l'agnostique ne peut éprouver aucun scrupule à accepter une religion ainsi comprise, puisque l'humanité n'est pas un produit de l'imagination, mais un fait vérifiable par la science. D'autre part, quelle objection cette conception pourrait-elle soulever chez les positivistes qui adressent leur culte à l'humanité, sans tenir compte de l'élément mystérieux de la religion? « Le vif sentiment de gratitude et d'adoration qu'ils portent à l'Humanité ne pourra que devenir plus profond et plus fort, si elle est considérée comme un médiateur entre les hommes et l'Inconnaissable, parce qu'alors entrera en jeu la corde la plus puissante du sentiment religieux, l'aspiration de l'homme vers l'Infini. Dans l'humanité, nous verrons donc, non seulement un Être qui s'impose par lui-même à notre vénération, mais encore la seule image que nous puissions concevoir de l'Infini, et les lois morales que nous faisons découler de notre relation avec cette humanité deviendront un reflet des lois suprêmes de l'univers, auxquelles tous nous devons obéir, si nous voulons éviter des châtiments. »

Enfin, ici encore, se trouvera le point de jonction entre les écoles tant d'Herbert Spencer que d'Auguste Comte, et le groupe de ceux qui croient trouver une philosophie de la vie dans les inspirations de la conscience individuelle. « L'erreur de ces esprits libres et

généreux est de mesurer les autres à leur propre taille et de s'imaginer tout le monde en possession d'une nature suffisamment droite et forte pour découvrir et réaliser le bien en toute circonstance. Or, la moralité a toujours reposé, non sur des formules abstraites, mais sur quelque chose de concret et de tangible, supérieur à l'individu, en même temps que susceptible de séduire le cœur et de le contraindre à la perfection ». Sans doute, beaucoup d'hommes remplissent inconsciemment leur devoir vis-à-vis du grand Être, en faisant le bien, au lieu de le prêcher seulement. L'acceptation de la religion que préconise M. Frey ne changera rien à leur conduite; elle ne fera que leur donner un stimulant nouveau et leur assurer un ascendant irrésistible, en ajoutant aux séductions de la bonté naturelle l'attrait d'une philosophie solide, rationnelle et ennoblissante.

En résumé, conclut M. Frey, « la religion de l'humanité est la seule forme d'agnosticisme qui puisse résister à tous les assauts des sceptiques et poursuivre la tâche des anciens cultes. On peut s'y rallier sans aucune crainte. Elle représentera toujours une incarnation du progrès, puisque, basée sur la science, elle n'a pas de dogmes stationnaires qui puissent recevoir un démenti de l'avenir. Elle est le seul port assuré pour ceux qu'ont également lassés les divagations métaphysiques de l'idéalisme et les arguments sophistiqués de l'égoïsme. Sous sa bannière se rallieront tous ceux qui sont à la recherche de la vraie religion, qui, en notre âge de dollars, aspirent à une nourriture spirituelle et qui savent par expérience combien sont

futiles les réformes les mieux combinées, quand elles ne sont pas illuminées et sanctifiées par le sentiment religieux. »

Il est vraisemblable que si la religion de l'humanité est destinée à s'étendre, ce sera sous la forme indiquée par M. W. Frey. Déjà — sauf le formalisme comtiste — c'est la religion à la fois pratique et élevée qu'on professe chez M. Moncure Conway, ainsi que parmi un certain nombre de congrégations unitaires. Dans les termes où elle est présentée par le positiviste américain, elle répond à une double tendance de l'esprit moderne : d'une part, l'aspiration à une certitude qui, dans l'ordre spirituel, ferme l'ère des controverses métaphysiques; d'autre part, le désir de diriger l'activité religieuse vers l'amélioration individuelle et sociale du genre humain.

On vient de voir — après un culte qui rend facultative la croyance en Dieu — un autre culte qui la supprime de la façon la plus formelle. En voici un troisième — si culte il y a — qui, cette fois, proscrit jusqu'au sentiment religieux. Je veux parler du *sécularisme,* qui, il est vrai, s'est donné une liturgie pour toutes les circonstances solennelles de l'existence, mais qui s'abstient de chercher son point d'appui dans le sentiment, c'est-à-dire dans ces facultés émotionnelles et affectives où les positivistes eux-mêmes vont puiser l'élément essentiel de la religion.

Le *sécularisme* tend à concentrer l'activité de l'homme sur les choses de ce monde qui peuvent être contrôlées par l'expérience. Il part de ce principe que nous ne

pouvons rien savoir sur l'existence de Dieu et la réalité d'une vie future; en conséquence, il refuse de s'en occuper, soit pour les affirmer, soit pour les combattre. Le but qu'il assigne à la vie, c'est le bonheur individuel, que, du reste, il ne sépare pas du bonheur général. Mais ce double objet ne peut s'atteindre que par l'effort humain basé sur la science et l'expérience; il exige, en premier lieu, la liberté de penser la plus absolue, en second lieu, l'emploi de cette liberté à la recherche de la vérité dans la sphère de l'observation sensible. Toute spéculation qui s'écarte de ce terrain est déclarée oiseuse et, par conséquent, nuisible.

Cette doctrine essentiellement utilitaire se retrouve, surtout à l'état de tendance, chez la plupart des nations contemporaines. Mais nulle part, que je sache, sauf en Angleterre, on n'a prétendu en faire une religion. Ce furent les deux frères Holyoake qui donnèrent corps au sécularisme, vers 1846, en fondant la *National Secular Society*, destinée à devenir un centre de groupement et de propagande. Mais cette association, qui a pour organe le *National Reformer* de M. Bradlaugh, finit par se laisser compromettre dans les campagnes philosophiques, politiques et socialistes du fameux agitateur, si bien qu'après la mort d'Austin Holyoake, en 1874, les chefs les plus renommés du sécularisme s'en allèrent fonder une société rivale, la *British Secular Union* sur les principes suivants :

I. — *Principes.*

1. La vie présente, étant la seule dont nous ayons une connaissance certaine, réclame notre principale attention.

2. La poursuite de notre bonheur personnel, ainsi que du bonheur général dans ce monde, représente le plus haut degré de sagesse et le suprême devoir.

3. Le seul moyen d'atteindre cet objet est l'effort humain basé sur la science et l'expérience.

4. Nous ne jugeons la conduite que par ses fruits en ce monde. Ce qui mène au bonheur général est le bien; ce qui a la tendance inverse est le mal.

5. Sur toutes les questions étrangères à ces principes positifs du sécularisme, les membres sont libres de professer toute opinion et de la promulguer sous leur responsabilité individuelle.

II. — *Objets.*

1. Disséminer, favoriser et populariser les principes ci-dessus par tous les moyens légitimes.

2. Augmenter les locaux et les instituts sécularistes dans toutes les localités de la Grande-Bretagne.

3. Soutenir les principes du sécularisme au moyen de conférenciers et organiser des séries de conférences dans les districts populeux.

4. Répandre des publications à bon marché, où se trouvent exposés et défendus les principes de la société.

5. Poursuivre la suppression de toutes les déchéances civiles fondées sur la croyance, ainsi que de tous les subsides accordés à des œuvres confessionnelles.

6. Amener la sécularisation complète de l'enseignement public.

7. Favoriser toute réforme politique, sociale ou religieuse, tendant d'une façon quelconque à accroître le bien-être séculier de la nation.

La *British Secular Union* se donne aujourd'hui, et non sans raison, comme la plus nombreuse, la plus influente et la plus « respectable » parmi toutes les

associations de libres-penseurs en Angleterre[1]. Son président est le marquis de Queensberry. MM. Pastur et Renan comptent parmi ses vice-présidents, et Victor Hugo y figure comme membre honoraire. Les théories morales de ses principaux interprètes sont absolument irréprochables et ils ne perdent jamais l'occasion de nettement distinguer le sécularisme de l'athéisme ou de la pure démolition religieuse. M. G.-J. Holyoake a même plus d'une fois prêché dans des congrégations unitaires, en Angleterre comme en Amérique, fait qui prouve autant pour la tolérance des unitaires que pour la sienne. L'*Inquirer* ayant un jour manifesté quelque surprise à cet égard, M. Holyoake lui répondit en rappelant que des ministres unitaires avaient été maintes fois invités à prendre la parole dans des assemblées sécularistes et qu'il y avait entre l'unitarisme et le sécularisme un terrain commun : la morale pratique.

Le désir de substituer le sécularisme aux anciens cultes dans toutes les circonstances de la vie a conduit les sécularistes à se donner un rituel intitulé *The Secularist's Manual of Songs and Ceremonies*[2], où MM. Austin Holyoake et Ch. Watts ont rédigé une véritable liturgie laïque pour la nomination des enfants, le mariage, les funérailles, etc. La préface, écrite par M. Bradlaugh, explique que ce rituel répond à un besoin pressant, et souvent formulé, des libres-penseurs anglais : « Quant au service du mariage, ajoute-t-il, les socialistes naguère et les comtistes plus

[1] V. la *Secular Review* du 19 août 1882.
[2] Londres, Austin and Co.

récemment nous ont donné l'exemple. La cérémonie légale doit avoir lieu devant le recenseur (*Registrar*); mais nous pouvons célébrer le mariage dans notre lieu de réunion habituel. La nomination des enfants est un événement fréquent dans nos assemblées, et une formule arrêtée nous épargnera la tentation d'y introduire des expressions ridicules ou critiquables. Pour le service funèbre, le dernier enterrement auquel j'ai assisté et où l'émotion m'a empêché de compléter mon discours sur la tombe, m'a convaincu de la nécessité d'avoir un formulaire toujours prêt pour l'occasion. »

Il serait trop long de reproduire entièrement ce rituel; je citerai seulement les premières et les dernières lignes du discours composé pour la nomination des enfants (*Naming of children*) :

En nommant publiquement l'enfant ici présent, nous constatons le désir des parents d'identifier leur progéniture avec le parti sécularistе qui proclame la nécessité de penser sans entraves pendant la formation du caractère. La diversité des organisations empêche l'uniformité des croyances; nous ne garantissons donc pas que, dans l'avenir, un enfant professera une certaine catégorie d'opinions. Mais, en tenant son esprit libre de toute théologie, nous le mettons en état d'acquérir une éducation plus libérale que ne le permettrait la foi conventionnelle de l'Église...

Nous espérons sincèrement que dans la vie de (*ici nommer l'enfant*), il (*si c'est une fille, employer le genre féminin*) aura des motifs de se réjouir de son association avec nous. Puissent les principes de la Libre-Pensée le mettre en état d'affronter avec succès la bataille de la vie! Et pendant qu'il franchira le cours des années, puisse l'expérience développer ses facultés directrices, afin que, arrivé à la maturité, il ait acquis assez de connaissances pour être capable de régler convenablement

sa future carrière! Et, quand sera arrivé le soir de son existence, puisse-t-il se consoler par la réflexion que sa conduite aura gagné l'approbation des sages et des bons, et que, dans la mesure de ses moyens, il aura été fidèle à la mission de sa vie!

On voit par cet échantillon combien les sécularistes ont réussi à exclure de leurs cérémonies solennelles tout élément sentimental et imaginatif. Leur manuel renferme bien un certain nombre d'hymnes, mais, à part quelques pièces lyriques, que relève un souffle assez coloré de panthéisme, cette poésie utilitaire est en général d'une banalité qui frise parfois la parodie, pour ne pas dire plus[1].

Si étrangères au sentiment religieux que puissent paraître ces productions, elles n'en prouvent pas moins combien, sous le scepticisme moderne, subsiste de religiosité au fond du caractère anglais. Sous ce rapport, la prétention des sécularistes à faire de la religion, et leurs tentatives pour en imiter les formes ou pour en paraphraser le langage, sont, en quelque sorte, la

[1] Voici, par exemple, les versets destinés a remplacer l'*Ite missa est* dans les cérémonies sécularistes :

Portez-vous bien, chers amis! adieu, adieu,
Réjouissez-vous d'une façon sociable;
Alors le bonheur résidera avec vous :
Portez-vous bien, chers amis, adieu, adieu.

Portez-vous bien, chers amis! adieu, adieu,
Souvenez-vous de nous cette nuit;
Nous comptons en faire autant pour vous :
Portez-vous bien, chers amis, adieu, adieu.

Portez-vous bien, chers amis! adieu, adieu,
Jusqu'à ce que nous nous réunissions de nouveau;
Gardez en vue le système social,
Portez-vous bien, chers amis, adieu, adieu.

(*The Secularist's Manual*, p. 3.)

contre-épreuve des dispositions que révèlent, dans d'autres milieux, la vogue des *Armées du Salut* et la formation persistante des sectes les plus bizarres. Nous sommes loin aujourd'hui du temps où Montesquieu pouvait écrire, à son retour de Londres : « La religion est morte en Angleterre. Si quelqu'un parle de religion, tout le monde se met à rire. »

Sans doute, la réaction religieuse qui a effacé, dans la première moitié de ce siècle, l'indifférentisme de l'époque précédente, semble avoir dépassé son point culminant et il est possible que devant la difficulté d'ajuster les croyances anciennes aux idées modernes, un nouveau flux de scepticisme se répande sur la société anglaise. Mais quelle conclusion y a-t-il à tirer de ces revirements, sinon une leçon de prudence à l'adresse de ceux qui, suivant la mode du jour, se complaisent à proclamer, tantôt le triomphe final d'une foi déterminée, tantôt le dernier crépuscule des dieux ? Tout au plus peut-on nettement en dégager la loi qui, à travers toutes les oscillations de l'esprit anglais, nous révèle la marche constante de la pensée religieuse vers des solutions plus rationnelles et plus libérales.

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE VII.

La genèse de l'unitarisme aux États-Unis.

Origines puritaines de la Nouvelle-Angleterre. — John Robinson exhortant les pèlerins de la *May Flower* à ne pas se confiner dans la théologie de Luther et de Calvin. — Ceque venaient chercher en Amérique les *Pilgrim Fathers*. — Organisation démocratique et autonome des congrégations calvinistes. — Leur intolérance. — Causes qui devaient conduire graduellement la société puritaine à l'admission de la liberté religieuse. — Réaction arminienne contre le dogme de la prédestination. — Premières controverses des libéraux et des calvinistes. — Tendances libérales de l'université de Harvard. — Channing en 1815. — Son sermon de Baltimore. — Développement rapide de l'unitarisme. — Dédoublement des anciennes congrégations calvinistes. — Fondation, à Boston, de l'*American Unitarian Association*. — Le côté libéral et le côté rationaliste dans la réforme unitaire ; leur importance relative. — Points faibles de la théologie de Channing.

On connaît la part que le sentiment religieux prit à la colonisation de l'Amérique anglo-saxonne. Des quatre grands établissements que les Anglais fondèrent, au XVIIe siècle, sur les côtes occidentales de l'Atlantique, il en est trois qui durent leur origine à des proscrits pour cause de religion : puritains dans la Nouvelle-Angleterre, catholiques au Maryland, quakers en Pensylvanie. Ce fut surtout le premier de ces trois éléments qui joua un rôle considérable dans le développement de la société américaine, car c'est encore

son empreinte, modifiée par l'esprit du temps, que, malgré le flux incessant de l'émigration, on retrouve partout sous les croyances, les mœurs et les institutions actuelles des États-Unis.

Nous avons vu précédemment comment le mouvement puritain débuta en Angleterre, dès le règne d'Élisabeth, par des protestations contre le maintien de la liturgie et de la hiérarchie officielles. Se recrutant surtout parmi les classes populaires, il portait à l'extrême les principes démocratiques et religieux du calvinisme. Aussi conçoit-on que ses adhérents eurent bientôt maille à partir avec les pouvoirs établis. Mais les persécutions que leur infligèrent Élisabeth et Jacques Ier ne firent qu'accroître leur nombre [1], et, en 1608, alors que le gros de la secte se résignait à affronter passivement l'amende et même la mort sur le sol natal, — en attendant la terrible revanche qu'avec l'aide des presbytériens il devait bientôt remporter sur la royauté, — les éléments les plus ardents et les plus énergiques, dirigés par John Robinson, ancien pasteur d'une congrégation à Scrooby, s'enfuirent à Leyde, en Hollande, « où, avaient-ils entendu dire, la liberté de religion appartenait à tous ».

Ils vécurent tranquilles dans cette retraite pendant plusieurs années. Mais leur petite communauté se réduisait de plus en plus, et il n'était pas difficile de prévoir qu'elle finirait par être absorbée dans le protestantisme hollandais. Ils conçurent alors le projet

[1] On déclara au Parlement, en 1593, que plus de vingt mille personnes fréquentaient les conventicules et on proposa de les bannir, comme les Maures l'avaient été de l'Espagne. (BANCROFT, *Histoire des Etats-Unis*, t. Ier, ch. VIII.)

aventureux de fonder en Amérique une sorte de colonie religieuse qui leur permît de rester attachés à l'Angleterre et même de recevoir des recrues de la mère-patrie, en leur assurant un abri contre de nouvelles persécutions. Eurent-ils, dès lors, quelque vision de l'avenir qui s'ouvrait devant eux? Quoi qu'il en soit, leurs rêves les plus audacieux ont dû rester certainement au-dessous des destinées réalisées par leurs descendants.

La couronne britannique, qui demandait simplement à débarrasser le pays de sectaires également gênants pour l'État et pour l'Église, ne fit pas trop de difficultés à leur accorder la concession lointaine qu'ils sollicitaient dans la Virginie, et un premier corps d'émigrants, au nombre d'une centaine d'hommes, femmes et enfants, prirent place, le 27 juillet 1620, sur la *May Flower*,— une année et un nom classiques dans l'histoire des États-Unis.—On sait comment les hasards du voyage les firent aborder sur les côtes de la Nouvelle-Angleterre et comment ils profitèrent de cette circonstance pour organiser à leur guise une autorité que, sur ce sol libre, ils tiraient désormais d'eux seuls, et non plus d'une concession accordée par un roi ou par une Compagnie.

John Robinson était resté en Europe, où il se préparait à s'embarquer avec le reste de la communauté. Nouveau Moïse, la mort devait le surprendre avant qu'il pût atteindre la terre de Chanaan. Dans ses adieux à l'avant-garde de l'émigration sur les quais de Leyde, il avait prononcé ces paroles, qu'on peut à

bon droit qualifier de prophétiques, quel que fût le vrai sens qu'il leur prêtât : « Le Seigneur a encore « bien des vérités à vous faire découvrir dans sa sainte « parole. Je ne puis assez déplorer la condition des « Églises réformées qui en sont venues à ne pas vou- « loir s'avancer plus loin que les promoteurs de la « Réformation. Luther et Calvin ont été en leur temps « de grandes et brillantes lumières; cependant, ils « n'ont pas pénétré tout le dessein de Dieu. »

Ces exhortations ne devaient pas tomber sur un sol ingrat. Toutefois, leur portée était trop en avance sur le siècle pour être saisie par ceux auxquels s'adressait le discours, et sans doute par celui-là même qui le prononçait. Ce que les « pèlerins » de la *Fleur de Mai,* fuyant les persécutions de l'Église officielle, allaient demander aux rivages du nouveau monde, ce n'était pas la liberté religieuse, mais *leur* liberté religieuse, c'est-à-dire le droit de former une Église à leur façon, sans le secours de la hiérarchie ni de la liturgie anglicanes. Le gouvernement qu'ils se donnèrent était une véritable démocratie; mais c'était avant tout une démocratie théocratique, et l'on y chercherait vainement rien qui fût conforme aux idées modernes, soit sur les rapports de l'État et de l'Église, soit sur le respect dû aux droits de la conscience et à la liberté des cultes.

La Bible était leur loi suprême; elle devait inspirer et suppléer les lois écrites. Leur premier souci, quand ils fondaient quelque établissement, était de se construire un temple, qui devenait bientôt le centre de leur vie individuelle et sociale. La première élection

était celle du ministre et des Anciens. Les frais du culte étaient à la charge de tous les habitants; mais les droits de citoyen n'appartenaient qu'aux « communiants », et la société religieuse se réservait la faculté d'excommunier les infidèles, les pécheurs, ou même les tièdes, dont le seul crime était de ne pas se sentir « en état de grâce ». Les premiers dissidents qui voulurent s'établir dans la colonie naissante — deux membres de l'Église anglicane — furent réexpédiés en Europe par le navire qui les avait amenés. Une série de lois draconiennes ferma l'entrée de la Nouvelle-Angleterre aux anabaptistes, aux antinomiens, aux quakers, aux catholiques; en cas d'infraction, les hérétiques étaient exposés à la peine du fouet et de la mutilation, sans préjudice des travaux forcés, « jusqu'à ce qu'ils pussent être renvoyés à leurs frais ». Le blasphémateur, le profanateur du dimanche, étaient passibles de châtiments qui pouvaient aller jusqu'à la mort. Cette législation féroce ne resta pas lettre morte. La Nouvelle-Angleterre eut, au XVIIe siècle, ses Calas, ses Labarre, ses Urbain Grandier : dans le Massachusetts, on exécuta des sorciers jusqu'en 1692.

Il serait néanmoins injuste de méconnaître qu'avec son intolérance, son rigorisme, son étroitesse d'horizons, le calvinisme était, de tous les courants religieux de l'époque, le plus propre à faire d'une poignée d'émigrants les fondateurs d'une grande et libre nation. Il est impossible de ne pas constater son influence dans les qualités qui distinguaient les premiers émigrants et qui dominent encore aujourd'hui chez leurs descendants : la confiance dans l'initiative

individuelle, l'opiniâtreté au travail, le goût de l'instruction, le respect de la femme et le sentiment du sérieux de la vie. On peut sourire des règles minutieuses et souvent vexatoires où le génie puritain croyait trouver une barrière à la corruption des mœurs; mais le puritanisme américain n'en a pas moins donné, à la société marquée de son empreinte, deux siècles d'une moralité comme aucun peuple n'en a connu de plus sincère ni de plus générale, sinon de plus haute.

Enfin, on lui doit d'avoir fait des hommes égaux et libres. Les constitutions, rédigées à grand renfort de textes bibliques, dès les premières années de la colonisation, étaient si imprégnées de *self government*, que, sauf dans leurs dispositions contraires à la liberté de conscience, elles sont restées à peu près intactes jusqu'à nos jours, dans les États de la Nouvelle-Angleterre, et ont servi de modèle à la constitution fédérale, comme aux constitutions particulières des États ultérieurement formés dans l'Union.

C'est que l'organisation religieuse du calvinisme n'était elle-même qu'une application de la souveraineté populaire. Pour les calvinistes, le prêtre n'est plus un être d'une vertu supérieure, investi d'une autorité surnaturelle par le fait de son ordination, mais simplement un délégué des fidèles, le premier d'entre ses égaux. C'est le suffrage universel, « le vote universel de la congrégation du Christ », comme disait Milton, qui formule les bases de l'association, désigne les « officiers », y compris le pasteur, fixe la contribution de chaque membre, approuve le

budget et tranche sans appel toutes les questions pendantes. Bien plus, chez les puritains, comme aujourd'hui chez les « congrégationalistes », leurs descendants directs, l'ensemble des fidèles constituait, non pas une Église, mais une collection d'Églises absolument indépendantes et autonomes. On conçoit combien cette organisation, qui, malgré le développement parallèle des communions anglicanes et catholiques, peut encore être considérée aujourd'hui comme le type national par excellence de l'Église américaine, devait, dès le début, favoriser l'établissement de la démocratie et préparer les voies à la république. Mais elle devait également conduire, par une extension graduelle, à l'égalité juridique des autres Églises qui se réclamaient du même principe pour interpréter à leur guise les textes de la Bible, et, une fois cette brèche ouverte à la multiplicité des sectes protestantes, la tolérance civile de toutes les opinions en matière religieuse n'était plus qu'une question de temps.

Sans doute, le vieux monde, sous ce rapport, a devancé le nouveau, puisqu'en 1838 nous trouvons encore un citoyen de Boston condamné à l'emprisonnement pour crime d'athéisme. Mais, tandis que chez nous la liberté des cultes s'est établie grâce aux adversaires de l'Église, aux États-Unis elle est le produit naturel d'une évolution qui a son point de départ dans les origines religieuses de la nation. Le pasteur Roger Williams, — lorsqu'il fondait, en 1636, la colonie de Providence (aujourd'hui l'État de Rhode-Island) sur le principe d'une liberté absolue au profit

de tous les cultes [1] ; William Penn, insérant, en 1681, dans la Charte de l'État qui porte son nom, la défense de mettre les frais d'un culte quelconque à la charge du trésor public, « pour empêcher qu'aucune secte ne puisse s'élever au-dessus des autres » ; les constituants du premier Congrès, qui interdirent d'imposer un serment religieux aux fonctionnaires fédéraux ainsi que « d'édicter des lois relatives à l'établissement ou à la prohibition d'une religion » ; enfin, les législateurs locaux qui firent passer ces principes dans les constitutions particulières de leurs États, n'étaient, en général, rien moins que des sceptiques ou des rationalistes ; c'étaient des croyants, convaincus de l'infaillibilité de la Bible et de l'excellence de leur culte. MM. Laboulaye, de Laveleye et les autres apologistes de la démocratie américaine ont donc raison de prétendre qu'aux États-Unis la liberté politique et la

[1] La colonisation de Rhode-Island est bien le point de départ de la liberté religieuse aux États-Unis. On a souvent répété que, dès 1649, les catholiques, qui fondèrent avec lord Baltimore la colonie du Maryland, y auraient établi la liberté de conscience. En effet, la charte de cette colonie porte que « pour mieux assurer le maintien de la charité et de l'amitié « réciproque parmi les habitants, personne, pourvu qu'il professe de « croire en Jésus-Christ, ne pourra être troublé, inquiété ou molesté dans « sa foi ou dans l'exercice de sa religion ». Mais dans un autre passage du même acte, on déclare que « quiconque blasphèmera le nom de Dieu, « niera ou attaquera la sainte Trinité ou une des trois personnes qui la « composent, sera *puni de mort* ». (BANCROFT, *Histoire des États-Unis*, ch. I, § VII.) — Au contraire, la charte de Rhode-Island, rédigée en 1643, conformément aux vues libérales de Roger Williams et confirmée en 1663 par le gouvernement britannique, proclame la liberté de conscience la plus absolue. « Cette colonie, écrivait, en 1694, le fanatique Cotton Mather (cité par Éd. Laboulaye dans son *Histoire des Etats-Unis* (Paris, 1855, t. Ier, p. 196), est un ramas d'antinomiens, de familistes, d'antisabbatariens, de sociniens, de quakers, de convulsionnaires, en un mot, de tout, excepté de vrais chrétiens. Si un homme perdait sa croyance, il serait sûr de la retrouver dans quelque village de Rhode-Island. *Bona terra, mala gens.* »

liberté religieuse sont toutes deux filles de la Réforme; seulement, il convient de ne pas méconnaître que la seconde est de beaucoup la cadette.

Mais il est une troisième liberté qui, bien que plus jeune encore, peut revendiquer la même filiation : c'est la liberté intellectuelle, le rejet des préjugés dogmatiques, le rationalisme, en un mot. Ici encore, l'Europe a de longtemps devancé l'Amérique. Mais, ici également, il y a une distinction importante à faire : c'est que chez les peuples de notre continent placés à la tête de la culture moderne, la science s'est développée en raison inverse de la religion, alors qu'aux États-Unis le libre examen le plus complet apparaît comme le couronnement de l'évolution religieuse. De John Robinson à Théodore Parker, la filiation n'est pas interrompue.

Les premiers émigrants professaient, dans toute son intégrité, la doctrine de Calvin sur le péché originel, sur la grâce et sur la prédestination. Mais ce sombre fatalisme où l'homme, incapable par lui-même de s'élever au bien, se trouve désigné d'avance, par l'arbitraire de son Créateur, au salut ou à la damnation, était trop en désaccord avec tout sentiment de justice et d'humanité pour ne pas provoquer bientôt une réaction conforme aux exigences de la liberté et de la responsabilité humaines. La troisième génération des émigrants n'avait pas disparu que le dogme de la prédestination se trouvait aux prises avec son vieil ennemi, l'arminianisme, cette « dernière étape avant le déisme », comme l'a dit Wilberforce. Dès 1737,

plusieurs ministres commençaient à enseigner dans la Nouvelle-Angleterre que, sans doute, la nature humaine avait été foncièrement corrompue par le péché originel, mais que, depuis l'Expiation sur la croix, l'homme était redevenu, dans une certaine mesure, l'arbitre de ses destinées. Sans doute, le salut dépendait toujours de la grâce divine, mais cette grâce était nécessairement accordée à ceux qui s'en rendaient dignes.

L'arminianisme une fois dans la place, le socinianisme n'était plus loin. Calvin, du reste, en insistant sur le côté humain de Jésus, avait en quelque sorte préparé les voies à la négation de sa divinité. Le président John Adams disait, à la fin de sa carrière, que, dès 1750, nombre de pasteurs et de laïques étaient plus ou moins gagnés à l'unitarisme. Toutefois, les progrès de cette évolution ne se firent d'abord sentir que par le silence gardé autour des dogmes contestés. Peut-être les libéraux étaient-ils effrayés de leur propre audace, ou ne se rendaient-ils pas un compte exact de leurs croyances.

Même à la fin du siècle, alors que d'autres sectes de création récente, les universalistes, les *chrétiens*, avaient ouvertement répudié le dogme de la Trinité, les calvinistes avancés repoussaient encore la qualification d'unitaires, soutenant même la nécessité de rester dans le vague sur tous les points de doctrine où la Bible ne s'exprimait pas en termes clairs et formels, tels que la prédestination, l'éternité des peines, la divinité du Christ. « Les expressions de la Bible sont seules aptes à formuler les mystères bibliques, » telle

était la réponse qu'ils opposaient invariablement à leurs adversaires, lorsque ceux-ci les sommaient de préciser leurs croyances. Ainsi, par une étrange interversion des rôles, c'étaient les rationalistes qui voulaient s'en tenir étroitement à la lettre de la révélation, tandis que les orthodoxes préconisaient le droit et le devoir d'en approfondir le sens et d'en développer les conséquences. Mais cette position n'était pas longtemps tenable pour les libéraux, et le vrai terrain de la lutte se dessina lorsque, mis au pied du mur, ils firent intervenir dans la controverse l'autorité de la religion naturelle et de la critique historique.

En 1805, l'université d'Harvard, qui remontait presque aux premiers temps de la colonisation, mais qui s'était toujours montrée ouverte aux tendances les plus progressistes, confia sa chaire de théologie à un ministre libéral, le Dr Ware. « Tous ceux qui ont subi l'influence du Dr Ware, a écrit plus tard un de ses élèves, Ezra Stiles Gannett, n'oublieront jamais la dignité calme, la sagesse pratique, la loyauté judicieuse, la sympathie amicale qui lui assuraient plus que du respect, une véritable vénération. Cet esprit clair et vigoureux avait horreur de tout compromis avec la vérité, comme avec les hommes [1] .» Tel était le théologien qui allait former

[1] Ezra Stiles Gannett, Unitarian Minister in Boston, *A Memoir*, by his son, W. C. Gannett. Boston 1875.—Ezra Stiles Gannett, le disciple et le collaborateur de Channing, exerça les fonctions de ministre à Boston de 1824 à 1871, avec un dévouement dont la modestie égalait l'activité. Sa biographie, rédigée avec un soin pieux par son fils, M. W. C. Gannett, renferme des renseignements d'autant plus instructifs sur le mouvement religieux de la Nouvelle-Angleterre, que l'auteur a habilement groupé autour de la figure sympathique de son héros les événements et les per-

désormais les ministres de l'Église nationale! Les orthodoxes crièrent au scandale et établirent à Andover une école de théologie qui ne devait jamais atteindre à la célébrité de sa rivale. En même temps, ils commencèrent à bâtir des temples pour les exilés volontaires des congrégations libérales, et, là où ils étaient en majorité, comme dans le Connecticut et le New-Hampshire, ils improvisèrent des juridictions ecclésiastiques qui expulsaient de la chaire les ministres libéraux. Une tentative fut même faite pour introduire cette procédure dans le Massachusetts, où le libéralisme avait son quartier général; mais elle échoua et ne servit qu'à précipiter l'éclosion du schisme.

On était alors en 1815. Channing avait trente-cinq ans. Il desservait, depuis plus de douze ans déjà, une des paroisses les plus libérales en même temps que des plus fashionables de Boston. Ses antécédents, sa disposition d'esprit, l'ampleur même de sa conception religieuse le prédisposaient à de grands ménagements, pour préserver l'unité historique des vieilles congrégations puritaines. Mais une accusation d'hypocrisie que le Dr Morse avait ouvertement proférée à l'adresse des ministres libéraux, l'amena à revendiquer hautement la dénomination d'unitaire et bientôt à prendre la tête du mouvement réformateur. Toutefois, ce fut seulement quatre années plus tard qu'il prononça, à Baltimore, le fameux sermon considéré

sonnages de toute cette période. L'ouvrage a été réimprimé dans une édition populaire par la Société unitaire d'Angleterre. Il est surprenant qu'aucun écrivain du protestantisme libéral n'ait été tenté de le traduire en français, car il serait difficile de trouver une apologie plus vivante de l'unitarisme et de ses hommes.

comme le manifeste constitutif de l'unitarisme américain : « Aucun sermon antérieur ou ultérieur, dit M. W. C. Gannett, n'a probablement causé autant de sensation en Amérique [1] ».

Après avoir déclaré qu'il acceptait « sans réserve et sans exception » toutes les doctrines *clairement* enseignées par les Écritures, Channing réclamait le droit « d'en chercher le sens de la même manière qu'on le fait pour les autres livres », c'est-à-dire par l'exercice constant de la raison. « C'est au tribunal de la raison, disait-il formellement, que Dieu laisse le soin de se prononcer sur la vérité de la révélation. » Partant de ce principe, il répudiait les dogmes favoris du calvinisme pour réduire les enseignements essentiels de l'Écriture à l'unité de Dieu, à l'immortalité de l'âme, à la mission régénératrice de Jésus, à la perfection morale et au gouvernement paternel du Créateur. Après un éloquent tableau des vertus chrétiennes, — qu'il définissait l'amour de Dieu identifié à l'amour « de la vertu, de la justice et du bien », l'amour du Christ sous forme de reconnaissance et de vénération, enfin la charité et la tolérance, — il soutenait en ces termes que le vrai christianisme consistait bien plus dans la pratique de ces vertus que dans l'adhésion à un *credo* quelconque :

A tous ceux qui m'écoutent, je dirai avec l'apôtre : « Éprouvez toutes choses; attachez-vous à ce qui est bon. » Ne reculez pas, mes frères, par crainte de la censure et de la dénonciation des hommes, devant le devoir d'examiner vous-mêmes la parole de Dieu. N'allez pas croire que vous puissiez impuné-

[1] W.-C. Gannett, *op. cit.*, p. 55.

ment adopter sans examen les opinions généralement admises autour de vous, par le motif que le christianisme est maintenant tellement purifié d'erreurs, qu'il n'exige plus de pénibles recherches... Il reste encore beaucoup de chaume à brûler, beaucoup d'impuretés à enlever, beaucoup de brillantes décorations, dont un faux goût a couvert le christianisme, à faire disparaître ; il faut dissiper les brouillards de la terre qui l'ont si longtemps enveloppée comme d'un linceul, pour que ce divin édifice puisse s'élever devant nous dans sa majesté véritable et imposante, avec ses proportions pleines d'harmonie, sa splendeur douce et céleste. Cette glorieuse réforme dans l'Eglise, nous l'attendons, avec l'aide de Dieu, du progrès de l'esprit humain, du progrès moral de la société, de leur conséquence : la diminution des préjugés et du bigotisme, enfin, ce qui n'est pas le moins important, du renversement de l'autorité humaine en matière religieuse, de la chute des hiérarchies et des autres institutions humaines qui oppriment, sous le poids des nombres, les esprits des individus et perpétuent une domination papale dans l'Église protestante.

On a dit, avec raison, que ce discours marquait une époque dans l'histoire religieuse de la société moderne. Sans doute, on avait vu ailleurs des chrétiens proclamer la nécessité de mettre la foi d'accord avec les progrès de la raison, mais jamais, depuis la fondation du christianisme, chef d'Église n'avait répudié aussi hautement toute intolérance sectaire, déclaré aussi ouvertement la guerre à toute forme d'orthodoxie. Calvin avait mis — ou replacé — la démocratie dans le christianisme ; Channing y introduisait la liberté.

Depuis l'origine, la Nouvelle-Angleterre n'avait généralement eu qu'un temple et un pasteur par localité. Dès ce moment, les anciennes congrégations se

dédoublèrent de toute part. Boston, qui était devenu, depuis longtemps déjà, la capitale intellectuelle des États-Unis, se trouvait presque entièrement conquis aux idées nouvelles. Dans le Massachusetts, cent vingt-cinq congrégations rompirent avec le calvinisme, et parmi elles, les trois premières Églises que les « Pères pèlerins » avaient fondées sur les rivages de l'Amérique. A ce chiffre il convient d'ajouter les nombreuses Églises libres qu'à l'instar des calvinistes, les unitaires ne manquèrent pas de fonder partout où ils avaient dû quitter l'Église officielle. Dans les États voisins, le mouvement fit des progrès moins sensibles; mais des congrégations, qui devenaient autant de centres pour la propagande, s'établirent successivement à Baltimore, à New-York, à Charleston, à Philadelphie, à Washington et jusque dans les villes de l'Ouest.

En 1825, fut fondée à Boston — malgré les répugnances de ceux qui craignaient, en se donnant une organisation centrale, de marcher à la constitution d'une orthodoxie — l'*American Unitarian Association*, « pour répandre la connaissance et favoriser le progrès du pur christianisme ». C'était, au reste, non une fédération d'Églises, mais une association d'individus, qui, tout en apportant un concours précieux à la propagande unitaire, ne visa jamais à faire la discipline de la dénomination.

En résumé, la réforme unitaire représentait une double tentative, d'une part pour donner au christianisme une forme plus humaine, plus rationnelle, plus

conforme aux exigences du siècle, d'autre part, pour substituer, dans la formation des Églises, la communauté des sentiments religieux à l'identité des croyances dogmatiques. De ces deux caractères, le premier, qui paraissait aux contemporains le plus audacieux, était en réalité le moins important pour l'avenir de l'unitarisme. En supprimant la base théologique de l'Église, les unitaires donnaient à la religion l'élasticité nécessaire pour s'accommoder de toutes les transformations que pouvait exiger le développement ultérieur des connaissances scientifiques; ils en faisaient une religion indéfiniment progressive, comme l'esprit humain lui-même. Leurs innovations doctrinales, au contraire, — si radicales qu'elles fussent pour l'époque, — ne pouvaient représenter qu'un état transitoire, un *moment* dans l'évolution religieuse des esprits.

Sans doute, Channing proclame de la façon la plus absolue la souveraineté de la raison : « La vérité est, dit-il, — et nous ne devons pas la déguiser, — que notre suprême autorité (*our ultimate reliance*) est et doit être la raison. » — « Si, après un usage mûr et impartial de nos facultés, une révélation admise jusque-là nous semble clairement en contradiction avec elle-même ou avec de grands principes qui ne peuvent être contestés, nous ne devons pas hésiter à lui retirer notre créance. Je suis plus sûr de tenir de Dieu ma nature rationnelle que de trouver dans un livre quelconque l'expression de sa volonté. » — Se fût-il exprimé avec autant d'assurance s'il n'avait pas eu la conviction que ses vues personnelles sur la préexistence du Christ et sur la validité de la révélation biblique

n'avaient rien à craindre du libre examen? C'est là un problème qu'il n'est ni possible de résoudre, ni même équitable de poser. Channing, comme tous les unitaires américains de la première génération, restait fidèle à la théologie de Locke, qui, comme on l'a vu plus haut, cherchait dans les miracles les preuves, sinon les titres de la révélation, tout en laissant aux procédés habituels de la raison le soin d'en interpréter le sens et d'en préciser la portée.

On saisit aisément le point faible de cette argumentation, qui reposait tout entière sur la validité des témoignages historiques en faveur des miracles. Mais il faut se rappeler qu'au commencement de ce siècle, tout était à créer dans l'exégèse biblique, et d'ailleurs les premiers unitaires du nouveau monde, absorbés par leur lutte contre le calvinisme, avaient assez à faire d'extirper les superfétations parasites de la révélation primitive. C'est à l'heure où cette controverse commençait à s'apaiser par l'effet d'une lassitude réciproque, qu'arrivèrent simultanément d'Allemagne les premiers résultats d'une critique religieuse désormais émancipée du dogme et les théories idéalistes de l'école de Kant, alors dans tout l'éclat de sa popularité. Le mouvement d'idées que ce double levain suscita parmi les unitaires de la seconde génération ne tendait à rien moins qu'à fonder une religion nouvelle sous le couvert du christianisme. Nous voulons parler de la doctrine à laquelle les Américains donnèrent le nom de *transcendantalisme*.

CHAPITRE VIII.

Le mouvement transcendantaliste. Emerson et Parker.

Le *transcendantalisme;* origine et signification du mot. — L'idéalisme allemand aux États-Unis. — Circonstances favorisant la substitution d'un rationalisme mystique au surnaturalisme sensualiste de l'ancienne théologie unitaire. — Ralph Waldo Emerson, « le prince des transcendantalistes ». — Ses opinions sur l'unité de la nature, sur la continuité du progrès, sur l'identité de la substance avec l'Esprit et de la Loi morale avec le but de l'univers. — Sensation produite par son discours à l'université d'Harvard, en 1838. — Le *Club transcendantal* et l'état-major du transcendantalisme. — Attitude des unitaires conservateurs. — Théodore Parker, le prophète du transcendantalisme. — Son sermon de 1841 sur *l'élément transitoire et l'élément permanent du christianisme*. — Son isolement parmi les Églises unitaires. — Succès grandissant de sa prédication à Boston. — Son rôle dans le mouvement contre l'esclavage. — Sa double méthode : l'observation et l'intuition. — Sa théologie : immanence de Dieu dans la conscience et dans la nature. — Applications de sa doctrine à la morale et à la politique. — L'âge d'or de Boston. — Rapport entre le règne du transcendantalisme et la floraison intellectuelle de la Nouvelle-Angleterre. — Mort de Parker ; sa prédiction suprême.

L'ancienne école sensualiste faisait de l'âme une table rase, un miroir qui se borne à réfléchir les impressions transmises par les sens. J'ai rappelé comment Kant combattit cette psychologie négative en montrant que l'esprit humain possédait une organisation propre, *innée*, indépendante de l'expérience et nécessaire à la formation même de la pensée. Cependant, de ce que la raison arrivait ainsi à saisir, sous forme de conceptions transcendantales (c'est-à-dire dépassant la sphère de l'expérience), les idées d'Absolu, d'Infini,

d'Idéal, Kant ne déduisait pas l'existence réelle d'entités correspondantes à ces notions intuitives. Son disciple, Fichte, s'avança plus loin encore dans les voies de l'idéalisme subjectif, puisqu'il affirma notre impuissance à rien connaître avec certitude, en dehors de notre esprit et de ses lois. Jacobi, au contraire, et surtout Schelling, conclurent du fait de nos conceptions intimes à la réalité objective, tant du monde spirituel que du monde sensible. Ensuite Schleiermacher, plaçant l'origine de la religion dans le sentiment de notre dépendance vis-à-vis de l'Absolu, s'efforça de retremper aux sources de la révélation individuelle la foi dans les dogmes du christianisme, sans voir qu'il les sapait dans leur base par sa doctrine de la communication directe entre l'âme et Dieu.

Après avoir conquis l'enseignement universitaire, renouvelé la théologie et illuminé la littérature allemandes, l'idéalisme transcendantal passa en France, où Cousin l'enchâssa dans sa brillante mosaïque, sous le nom de *Raison impersonnelle*, ainsi qu'en Angleterre, où Coleridge s'en fit l'apôtre, Carlyle, l'historien, et Wordsworth, le poète. Mais, si considérable qu'ait pu être son action sur le développement de la pensée européenne pendant la période littéraire la plus féconde et la plus enthousiaste de notre siècle, rien n'est comparable à l'influence qu'il exerça dans toutes les sphères de l'activité intellectuelle, religieuse et même sociale de la Nouvelle-Angleterre.

C'est par les œuvres de Coleridge et de Carlyle qu'il pénétra aux États-Unis, dès le premier tiers de ce siècle. L'intérêt qu'il y excita conduisit les écrivains

les plus distingués de Boston à étudier l'allemand et le français pour commenter de première main Jacobi, Fichte, Schelling, Herder, Schleiermacher et de Wette, en même temps que Cousin, Jouffroy et Benjamin Constant. Philosophique au début, le mouvement ne tarda pas à devenir principalement religieux. Dès 1835, James Walker, professeur de morale à l'université d'Harvard, faisait le procès à la méthode sensualiste de la théologie dominante et préconisait le recours à une philosophie « qui rappelle sans cesse nos relations avec le monde spirituel ».

La nouvelle méthode devait surtout séduire les esprits qui avaient accepté les entreprises de l'exégèse moderne sur les dogmes du christianisme. Les seules traditions que les unitaires avaient laissées debout pour servir de base à leur système religieux — la préexistence du Christ et l'authenticité des miracles — commençaient à être ébranlées par les progrès incessants du libre examen. Comment donc les esprits désireux de sauvegarder les fondements de leur foi dans ce naufrage général des dogmes n'auraient-ils pas accueilli avec empressement une doctrine qui, en étendant à chaque homme le privilège d'une communication directe avec l'Être divin, permettait de réduire à des proportions humaines la personne de Jésus, sans lui enlever le prestige de l'inspiration? Comment n'auraient-ils pas été séduits par l'ingénieuse hypothèse d'un sixième sens, qui, ouvert sur le monde spirituel, rendait inutile l'intervention des miracles pour établir l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme?

On peut dire que le transcendantalisme se présentait

à la fois comme le complément et le correctif de la réforme unitaire. Celle-ci était avant tout une religion de tête, le produit d'une tendance critique et négative; sa théologie, pour autant qu'elle en eût une, s'était formée par voie d'ablation, en retranchant successivement de la tradition chrétienne les dogmes condamnés par le libre examen. Le transcendantalisme procédait par voies d'affirmation nettes et positives. Il prenait pour point de départ l'existence d'une faculté spéciale qui permettait à l'esprit humain de saisir directement les réalités spirituelles. Regardant comme « des faits de conscience » les trois grands axiomes du spiritualisme, — Dieu, l'immortalité, le devoir, — il les plaçait sur des fondements que la raison elle-même proclamait en dehors de toute expérience et de toute démonstration. Ainsi, concentré dans les profondeurs de la conscience et dans les espaces de l'idéal, il trouvait aisément accès aux sources du mysticisme qui, par un singulier phénomène chez un peuple aussi positif, ne semblent jamais taries dans l'esprit américain. Enfin, par sa doctrine de la raison impersonnelle, il rentrait dans la conception si profondément indo-européenne du Verbe néo-platonicien, que les unitaires avaient retranchée du christianisme pour s'en tenir au strict monothéisme des premiers évangélistes, et il se rapprochait par là des sectes mystiques fondées dans le protestantisme sur le principe de l'*illumination* intérieure, — tels que les quakers et les swedenborgiens, — sauf qu'il étendait à tous les hommes le privilège de l'inspiration que ces sectes voulaient réserver aux adeptes d'une religion déterminée.

« Le transcendantalisme, a dit son principal historien dans la Nouvelle-Angleterre, M. O. B. Frothingham [1], convenait bien mieux à un évangile qu'à une philosophie. Il possédait ce caractère d'indétermination et de mystère qui captive l'imagination et qui se prête si bien à des actes de contemplation et de culte. La piété était un de ses traits distinctifs; il aimait les hymnes, la musique, le langage inspiré, les états de prostration et d'humilité, les emblèmes, les symboles, l'expansion d'une émotion inarticulée, le silence contemplatif, l'aspiration à la communion avec l'Infini. »

Il s'en faut pourtant que l'unitarisme entier se jetât dans les bras de l'idéalisme allemand. Les unitaires de la première génération qui voulaient s'en tenir aux positions conquises sur l'orthodoxie et en général tous ceux qui ne se sentaient pas troublés dans leur croyance au surnaturel de l'Écriture, regardaient les progrès de la nouvelle méthode avec plus de défiance que d'enthousiasme. Les uns prédisaient qu'il en sortirait de funestes déchirements au sein de l'unitarisme; les autres, que cette invasion de l'idéalisme amènerait, comme toujours, une réaction sceptique. Channing lui-même, qui avait tant insisté sur

[1] O. B. Frothingham, *Transcendentalism in New England, a History*. New-York, Putnam, 1880, 1 vol. — L'auteur lui même, bien qu'appartenant à une génération ultérieure, a pris une part active au mouvement religieux qu'il décrit. Mais, depuis l'échec de l'Église rationaliste qu'il avait fondée à New-York, il s'est exclusivement adonné aux lettres, où il occupe, comme critique surtout, un rang distingué. On a beaucoup parlé, il y a environ un an, de sa conversion à l'orthodoxie. Mais lui-même a pris soin de démentir ce bruit dans une lettre du 13 novembre 1881 à l'*Evening Post*, de New-York, où il déclare que, tout en reconnaissant que ses anciennes opinions pouvaient ne pas renfermer toute la vérité, il n'avait aucune raison pour en changer, ni surtout pour revenir sur ses pas.

l'autorité, la grandeur, la « divinité » de l'âme humaine, n'en écrivait pas moins, dans les derniers temps de sa vie, au Dr J. Martineau, que les transcendantalistes lui paraissaient marcher « vers la substitution de l'inspiration individuelle au christianisme [1] ».

Il y avait alors à Boston un jeune ministre qui venait de quitter sa congrégation, par scrupule de conscience, pour ne pas administrer plus longtemps le sacrement de la communion. C'était Ralph Waldo Emerson, l'*essayiste* qui a occupé, pendant un tiers de siècle, avec le poète Henry W. Longfellow, le premier rang dans les lettres américaines. Dès son premier ouvrage, *Nature*, publié en 1836, il révéla ce frais et vigoureux idéalisme qui l'a fait surnommer, aux États-Unis, le prince des transcendantalistes. Malgré les huit générations de *clergymen* dont le sang coulait dans ses veines, il n'était rien moins qu'un théologien et un controversiste. L'imagination et le cœur étaient ses facultés dominantes; on pourrait presque l'appeler un illuminé du rationalisme. Certaines de ses poésies ou de ses dissertations sur l'éternel Un, l'Esprit universel, dont la Nature est simplement le produit et le symbole, sur l'ineffable union de l'âme individuelle (*soul*) et de l'âme universelle (*over-soul*), font penser aux derniers philosophes de l'école d'Alexandrie et même à certains mystiques de l'Inde : « Tout tend à montrer, dit-il, que l'âme n'est pas un organe, mais qu'elle anime et exerce tous les organes, qu'elle n'est pas une faculté, comme la mémoire, la comparaison, le calcul, mais qu'elle emploie ceux-ci comme des pieds et des mains,

[1] O. B. Frothingham, *op. cit.*, p. 112.

qu'elle n'est pas l'intelligence ou la volonté, mais la maîtresse de l'intelligence et de la volonté, le fond de l'être où elles ont leurs racines, une immensité qui n'est pas possédée et qui ne peut l'être. Du dedans ou de l'au-delà, une lumière brille à travers nous sur les choses et nous fait sentir que nous ne sommes rien, que c'est la lumière qui est tout. Un homme est la façade d'un temple où habitent la sagesse sans bornes et le bien absolu. »

C'est bien là du panthéisme, mais un panthéisme subjectif qui tend à absorber Dieu et la nature en l'homme, plutôt que l'homme et la nature en Dieu. C'est, du reste, dans l'esprit humain qu'Émerson cherche l'explication de la nature, comme le secret de l'histoire : « Que tout homme apprenne à lire dans son cœur cette révélation, faite par la nature et par la pensée : que Dieu vit en lui et que les sources de la nature sont dans son propre esprit, dès que le sentiment du devoir s'y trouve. » — « C'est l'esprit humain qui a écrit l'histoire, c'est l'esprit humain qui doit la lire. Il faut que le Sphinx résolve sa propre énigme. Chaque fait nouveau dans l'expérience individuelle éclaire le passé des sociétés, et les crises de notre vie correspondent aux crises des nations... Nous rapportons toujours à notre expérience privée les faits importants de l'histoire. Toute histoire devient subjective; en d'autres termes, il n'existe pas, à proprement parler, d'histoire, mais seulement de la biographie. »

C'est par ce respect, cette estime, ce culte de l'individualité humaine qu'Émerson échappe à l'écueil ordinaire du mysticisme et qu'il reste sur la terre, tout en

s'élevant vers les cieux : « Quand l'homme a conscience de la présence divine dans son propre esprit, — qu'il découvre la correspondance de la loi morale avec les lois de la chimie, de la botanique, de l'astronomie, — qu'il cherche dans cette conviction le fondement du devoir, l'ordre de la société, la force du caractère, la richesse de la culture, la perfection du goût, oh! alors, nous avons une religion qui exalte, qui commande l'action dans la vie privée et sociale. Une doctrine pure est toujours féconde en résultats purs. C'est seulement dans les bonnes œuvres, dans l'accomplissement des devoirs actifs, que le culte trouve son expression. »

Un autre point où il se montre bien de son siècle, c'est son extrême déférence pour la vérité scientifique, qu'il considère comme une révélation de Dieu. Vingt années avant la publication de l'*Origine des espèces*, il écrivait dans *Nature* :

A subtle chain of countless rings
The next unto the furthest brings,
The eye reads omens where it goes,
And speaks all languages the rose.
And striving to be man, the worm,
Mounts trough all the spires of form [1].

Ce qui a fait dire à Tyndal : « Nous avons, en lui, un homme profondément religieux et absolument sans aucune appréhension devant les découvertes de la science, présentes, passées et futures. Dans son cas, la

[1] Une chaîne subtile d'anneaux sans nombre — Relie le plus proche au plus lointain — L'œil lit des présages partout où il se porte — Et la rose parle tous les langages — Et en aspirant à devenir homme, le vers — S'élève à travers toutes les spirales de la forme.

poésie, avec la joie d'une bacchante, prend par la main sa sœur plus grave, la science, et l'égaye de son rire immortel. »

On a prétendu que, chez Emerson, le poète avait nui au philosophe et que personne ne pourrait affirmer à quel système de philosophie il se rattachait. En réalité, — comme l'a démontré, peu de temps après sa mort, le Rév. Heber Newton, dans une oraison funèbre qui fit sensation à New-York, — Emerson a professé la philosophie et la religion de la nature, mais d'une nature idéalisée, et c'est là que se trouve le secret de son influence sur les générations contemporaines.

Non seulement il admet la continuité du développement universel qui, « après avoir traversé des formes de plus en plus belles, hautes et nobles, projette dans nos rêves et dans nos aspirations l'esquisse de l'homme futur », ainsi que l'unité de la Nature, à laquelle il fait dire par la bouche du *Sphinx :* « Qui peut révéler un de mes secrets est maître de tout ce que je suis. » Mais encore, franchissant la sphère de l'observation scientifique, il entrevoit l'essence des choses comme une force spirituelle : « La Nature est l'incarnation d'une pensée... Le monde est de l'esprit précipité, » et il proclame l'identité de cette force avec la loi morale révélée dans la conscience de l'homme : « Ce caractère éthique pénètre si bien les os et la moelle de la nature, qu'il semble le but pour lequel elle est faite. »

Le progrès moral n'est, du reste, à ses yeux, qu'une face du progrès universel : « Le sentiment moral

révèle à tout homme la loi qui a présidé à la formation de l'univers. Il y a égalité, identité de plan dans la nature, ce qui est tout avantage; il y a une force toujours à l'œuvre pour rendre meilleurs les bons et bons les pires. » Enfin, il considère l'Amour comme un attribut indéniable du moteur universel : « L'amour travaille au centre du monde; ses courants pénètrent la nature d'un mouvement circulatoire. » Telle est la doctrine qui illumine toutes ses œuvres, mais qu'il s'abstient de développer méthodiquement ou de discuter avec ses contradicteurs, tant elle renferme pour lui l'évidence même de la vérité. Elle était digne, du reste, de fournir les linéaments du temple harmonieux qu'il assignait en ces termes à la religion de l'avenir : « Il y aura une Église nouvelle, fondée sur la science morale, au commencement froide et nue, comme un autre bambin dans la crèche, comme qui dirait l'algèbre et les mathématiques de la loi morale, — l'Église des hommes à venir, — sans hautbois, psaltérion, ni flûte. Mais elle aura le ciel et la terre pour assises et charpente, la science pour symbole et pour démonstration; elle attirera bientôt à elle la beauté, la musique, la peinture, la poésie. »

Émerson était au début de sa renommée lorsqu'il prononça, en 1838, devant la faculté théologique d'Harvard, le célèbre discours où le transcendantalisme s'affirmait, pour la première fois, en hostilité ouverte avec toutes les Églises chrétiennes, sans en excepter les unitaires. A toutes indistinctement l'orateur reprochait d'avoir cherché le miracle, c'est-à-dire l'intervention de Dieu, ailleurs que dans le fonctionnement

normal des lois naturelles — d'avoir défiguré, par des exagérations compromettantes, la personnalité de Jésus, « le seul esprit de l'histoire qui ait apprécié la valeur de l'homme » — enfin, d'avoir négligé « l'exploration de l'âme humaine et de ses rapports avec l'Esprit divin ». « Il est temps, disait-il, que le sourd murmure de tous les penseurs contre la pauvreté de nos Églises se fasse entendre à travers le sommeil de l'indolence et par-dessus le bruit de la routine... Les prières et même les dogmes de nos Églises sont comme le zodiaque de Dendérah et les monuments historiques des Hindous, absolument isolés de tout ce qui existe dans la vie et les occupations de la nation... Quelles que puissent être les exceptions, c'est la tradition qui caractérise la prédication dans notre pays ; celle-ci procède de la mémoire et non de l'âme. »

Le remède, c'était « l'Ame, et puis l'Ame, et encore l'Ame » (*first, Soul, and second, Soul, and evermore, Soul*). « Je cherche le maître, concluait-il, qui verra dans le monde le miroir de l'âme, qui reconnaîtra l'identité de la loi de gravitation avec la loi de la pureté dans le cœur, qui enseignera que le Devoir est un avec la Science, la Beauté et la Joie. » Cet appel fut entendu de tous les esprits que travaillait le ferment idéaliste. Ils eurent bientôt leur centre de propagande, le *Transcendental Club*, et leur organe, *The Dial* (le Cadran).

Au premier rang de la jeune phalange on remarquait un autre mystique, A. B. Alcott, fervent admirateur de Pythagore et de Platon, qu'il regardait comme les ancêtres directs de Kant et de toute l'école transcendantaliste; George Ripley et James Freeman Clarke,

qui avaient été les premiers à porter dans la chaire les doctrines de l'idéalisme allemand, mais l'un doué d'un tempérament plus réformateur, l'autre plus soucieux de ménager la tradition; Samuel Longfellow, qui, sans atteindre à la renommée de son frère, a laissé une collection d'hymnes et de poésies fort estimées de ses compatriotes; Orestus Brownson, ardent propagandiste, mais esprit instable qui, d'abord ministre d'une congrégation presbytérienne, passa au rationalisme, puis à l'universalisme, et qui, non content de poursuivre ses transformations par le transcendantalisme le plus extrême, finit par chercher un asile au sein de l'Église romaine; le neveu du fondateur de l'unitarisme, William Henry Channing, qui se fit au loin un missionnaire du nouvel Évangile; le futur colonel d'un régiment nègre dans la guerre de sécession, T. W. Higginson, qui représentait les tendances pratiques du mouvement, comme Samuel Johnson en personnifiait l'individualisme extrême; enfin, C. A. Bartol, Furness, John Weiss, Pierpont, Noyes et surtout Théodore Parker, l'apôtre et le prophète du Transcendantalisme.

Cependant, la fraction conservatrice de l'unitarisme avait pris l'alarme, et il se trouva des unitaires pour demander si on devait encore traiter Emerson de chrétien, absolument comme, vingt ans plus tôt, on avait agité, dans le calvinisme, la question de savoir s'ils appartenaient eux-mêmes au christianisme ou « à la religion de Boston[1] » ? Ce fut pis encore lorsqu'en 1841, Théodore Parker prononça, à une cérémonie

[1] W. C. Gannett, *op. cit.*, p. 55.

d'ordination dans l'église unitaire de South Boston, son sermon sur *l'élément transitoire et l'élément permanent du christianisme*. L'élément permanent, c'étaient les grandes vérités religieuses et morales que Jésus, « ce type parfait de l'homme religieux », avait puisées dans sa conscience, en les vivifiant par son amour de l'humanité. L'élément passager, c'étaient les rites et les doctrines du christianisme, y compris la croyance que la Bible renfermait une révélation spéciale et que la nature du Christ était unique dans l'histoire.

Suivant M. W. Gannett, cette thèse eut autant de retentissement que le fameux sermon de Channing, prononcé à Baltimore vingt-deux années auparavant. Cette fois, on ne demanda plus si l'auteur était encore un chrétien ; on le traita d'impie, de blasphémateur, d'athée ! L'*Association des prédicateurs de Boston* discuta si elle ne pouvait l'expulser de ses rangs. Comme les statuts s'y opposaient, on fit une démarche officieuse pour lui demander sa démission : « Je le regrette beaucoup pour l'*Association*, répondit-il ; mais je ne puis prendre sur mes épaules l'*onus damnandi*. Ce serait avouer qu'il existe de bonnes raisons pour que je me retire... On m'a identifié dans une certaine mesure avec la liberté en matière religieuse, et, par conséquent, c'est mon devoir de rester[1]. »

Certains membres songèrent alors à une dissolution de la société, qui lui eût permis de se reconstituer sans l'auteur de tout ce scandale. Mais la voix de la modération prévalut, grâce aux sympathies, plus ou moins avouées, que Parker avait conservées parmi les minis-

[1] W. C. Gannett, *op. cit.*, p. 198.

tres de la jeune génération et peut-être grâce aussi à l'intervention d'Ezra Stiles Gannett, qui, bien qu'appartenant lui-même à la fraction conservatrice, avait une vive estime pour le caractère franc et loyal de son collègue. « Il n'entre pas dans nos vues, rappelait-il aux plus exaltés, de formuler des censures ecclésiastiques. Nous avons accepté, ou du moins nous avons dit que nous acceptions le principe du libre examen avec toutes ses conséquences. » L'*Association* ne prit donc aucune résolution contre l'audacieux réformateur; mais toutes les chaires de Boston lui furent désormais fermées.

Cette situation se prolongea jusqu'en 1845. Les partisans de l'excommunié se réunirent alors dans un meeting où ils décidèrent « que Théodore Parker se ferait entendre à Boston ». En conséquence, ils louèrent une salle de concert, dans l'espoir qu'il y réunirait bientôt les éléments d'une congrégation. Le succès dépassa toute attente et ne fit que grandir avec les années. En 1852, Parker dut s'installer dans un local plus vaste où, jusqu'en 1859, il annonça chaque dimanche, devant des milliers d'auditeurs, la bonne nouvelle du transcendantalisme. Son activité, durant cette période, fut vraiment prodigieuse : « Quand il ne pouvait écrire et prêcher qu'un sermon par semaine, a dit un de ses biographes, il se figurait n'avoir rien fait et, quand il ne donnait que quatre-vingts conférences par an, il trouvait cela peu[1]. » Tous les sujets lui étaient également familiers, et, qu'il s'agît de religion ou de

[1] Albert Réville, *Un réformateur américain, Théodore Parker*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er octobre 1861.

politique, des entraînements de l'opinion ou des scandales privés, rien ne l'intimidait lorsque la conscience lui ordonnait de parler. Sous ce rapport, M. Albert Réville l'a bien jugé quand il l'a appelé un prophète au sens biblique du mot.

Un jour qu'il dénonçait, dans une réunion publique, l'injustice de la guerre déclarée au Mexique par les États-Unis, des volontaires armés, qui se trouvaient dans l'assemblée, voulurent lui imposer silence en le menaçant de mort : « Vous voulez me tuer, leur cria-t-il. Eh bien, je vous déclare que je m'en retournerai seul et sans armes, et pas un de vous ne touchera un cheveu de ma tête. » Ainsi fit-il, sans que personne osât se mettre en travers de sa route.

L'esclavage n'eut pas d'adversaire plus acharné, et il joua un rôle prépondérant dans le mouvement abolitionniste, dont il prédit le triomphe final. Lorsque le parti esclavagiste, maître du gouvernement, fit décréter, en 1851, le *fugitive slave bill*, qui ordonnait d'arrêter partout les esclaves fugitifs, Parker déclara qu'il leur ouvrait sa maison et qu'il les y défendrait même les armes à la main. Il tint parole, et, comme on lui reprochait à cet égard de s'être mis au-dessus de ses obligations légales, il rappela, dans un de ses sermons, qu'un jour, en Palestine, un décret, non moins légal, du souverain sacrificateur avait ordonné de rechercher et de saisir partout un certain fauteur de troubles, nommé Jésus de Nazareth, et que, seul alors, Judas Iscariote avait eu le courage de remplir ses *obligations constitutionnelles*. « Et pourtant, ajoutait-il, Judas Iscariote a mauvaise réputation dans le monde chrétien !

On l'appelle le Fils de perdition! On taxe sa conduite de criminelle, et même le Nouveau Testament prétend que le diable dut entrer en lui pour lui inspirer son odieux forfait. Ah! dans quelle erreur nous sommes!... Judas Iscariote un traître! Allons donc! Il a su vaincre ses *préjugés*. Il a su accomplir un devoir désagréable. Il a maintenu la loi et la Constitution. Il a fait tout ce qu'il pouvait pour sauver l'Union. Judas, tu es un saint: La loi de Dieu n'ordonne jamais de désobéir aux lois humaines. *Sancte Iscariote, ora pro nobis.* » — Ce discours, qui eut un énorme retentissement, valut à son auteur des poursuites criminelles. Mais, à Boston, c'était lui ménager un acquittement triomphal, et il n'en continua sa propagande qu'avec plus d'énergie.

On peut considérer Parker comme l'interprète le plus net et le plus logique des principes transcendantalistes. « A une religion transcendantale, disait-il, il faut une théologie transcendantale. » Son essai posthume, *Transcendantalisme*, aussi bien que son premier ouvrage, *Discours sur des matières relatives à la religion*, résument admirablement les doctrines qui inspirèrent toute sa vie et qu'il croyait appelées à devenir « la religion des esprits éclairés pendant les mille ans prochains ». On ne doit pas y chercher une analyse rigoureuse des phénomènes psychologiques qui servent de base à la philosophie de l'intuition. Parker avait adopté comme point de départ la méthode des successeurs de Kant; il s'abstient désormais d'en discuter les fondements; il se contente de l'appliquer à la recherche et au développement des vérités religieuses. Sans doute, il ne repousse ni le contrôle, ni

l'appui de l'observation externe; mais c'est surtout à l'observation interne qu'il s'adresse pour fournir la preuve décisive de Dieu et de l'immortalité.

Il commence par montrer dans la nature humaine l'existence d'une faculté ou disposition religieuse, à côté de nos facultés morales, intellectuelles, sensibles. Cette faculté nous fournit la notion première de l'Infini et de l'Absolu, comme nos sens nous donnent la connaissance de la matière. Cette notion primordiale, « fait de conscience », « vérité de nécessité », est ensuite saisie par la Raison, qui en déduit l'idée d'un Dieu infini en puissance, en intelligence, en justice et en amour. Ce n'est plus le Dieu du déisme ni du sensualisme, extérieur au monde et d'une utilité hypothétique. C'est un Dieu universellement et éternellement actif, immanent dans l'esprit et dans la matière. Les lois de la nature sont ses modes d'action; dès lors, le miracle est impossible, puisque ce serait une violation des lois divines. Mais Dieu n'est pas seulement immanent, il est encore transcendant, c'est-à-dire sans limitations d'aucune nature, infini et absolu. L'univers, étant la manifestation de son activité, participe à sa perfection, mais seulement par rapport au but pour lequel il l'a créé. Quant à l'immortalité de l'âme, elle trouve ses meilleures preuves dans le désir de survivance qui est au cœur de l'homme.

Puisque Dieu est immanent dans la nature humaine, il s'ensuit que « l'homme est apte à recevoir des inspirations de Dieu et à entrer en communion avec lui, non par l'extase ou par le miracle, mais par l'usage régulier de toutes ses facultés morales, intel-

lectuelles, affectives, religieuses ». « Ainsi le transcendantalisme peut légitimer les plus hautes inspirations et expliquer le génie du plus noble fils de Dieu, comme une chose naturelle et non monstrueuse. En religion, comme en toutes choses, il y a un développement progressif de l'humanité. Le monde est une école; les prophètes, les saints, les sauveurs, les génies les plus éminents, les plus fidèles, les plus inspirés, sont des éducateurs qui servent à mener les hommes vers Dieu. »

Voici en quels termes Parker montre que la science, étant une forme de la religion, ne peut en rien nuire à celle-ci :

Les hommes de science, pris en masse, ne font pas la guerre aux vérités, aux vertus, à la piété qu'enseigne la religion, mais seulement aux erreurs, aux maux, à l'impiété qui en usurpent le nom. La science est l'alliée naturelle de la religion. Tenterons-nous de séparer ce que Dieu a uni? En l'essayant, nous nuisons à toutes deux. Les philosophes de ce siècle ont un grand amour de la vérité et ils consacrent à sa poursuite autant de talent que d'audace. C'est en son nom qu'ils démolissent les forteresses de l'erreur, si vieilles et vénérables qu'elles puissent être. Toutes les attaques dirigées contre la religion, même par des hommes de science, depuis Celse jusqu'à Feuerbach, n'ont pas fait autant pour la discréditer qu'une seule persécution de sorciers, un seul massacre de la Saint-Barthélemy perpétré au nom de Dieu !

C'est dans la conscience individuelle que les transcendantalistes cherchaient exclusivement la base et la sanction de la morale. Quelques-uns se bornaient à y voir un organe perfectible, exigeant une culture rationnelle pour être à la hauteur de sa mission. Mais

la plupart estimaient que l'homme possède à l'état inné le critérium absolu du bien et du mal. Tel est également l'avis de Parker :

L'expérience nous montre ce qui est et ce qui a été ; — la conscience, ce qui doit et devrait être. La morale transcendantale ne demande pas aux conséquences de nos actes, dans ce monde ou dans l'autre, le motif qui doit guider les hommes vers la vertu. Celle-ci est un bien absolu qui doit être aimé pour lui-même et non pour ses résultats.

Appliquée à la politique, la méthode transcendantale aboutit à chercher les règles de gouvernement dans la conscience : « Le transcendantalisme ne s'occupe pas tant de citer les précédents que les idées, les faits contingents de l'expérience que les faits nécessaires de la conscience. Il ne cite les précédents que pour trouver ou confirmer l'idée...En politique, comme en morale, la connaissance dépasse la sphère de l'expérience et nous dit *à priori* ce qui est juste, vrai, bon et beau; non seulement le droit relatif, mais le droit absolu. » Dans son respect pour les droits révélés par l'intuition, Parker va jusqu'à soutenir que nul ne doit obéissance à une loi en désaccord avec la moralité et le droit absolu : « Par sa naissance, dit-il, l'homme est citoyen de l'univers, sujet de Dieu. Aucun serment de fidélité, aucun roi, aucun parlement, aucun congrès ne peuvent le délier de cette allégeance naturelle, ni lui ôter les droits et les devoirs qui incombent à tout citoyen de l'univers. Dieu a le domaine éminent sur toute législation humaine. »

Parker ne manque pas de faire ressortir le caractère « transcendantal » de la Déclaration d'indépen-

dance qui fonda aux États-Unis un gouvernement républicain, ou, pour employer son heureuse définition : « le gouvernement de tous, pour tous, et par tous ». De même il n'hésite pas à reconnaître le caractère idéaliste de la Révolution française :

Les Français ont été encore plus transcendantalistes que les Américains. A l'idée intellectuelle de liberté et à l'idée morale d'égalité, ils ont ajouté l'idée religieuse de fraternité, et ainsi ils donnent à la politique, comme à la législation, une base divine aussi incontestable que des vérités mathématiques. Ils déclarent que les droits et les devoirs précèdent et dominent toutes les lois humaines. L'Amérique dit : La Constitution des États-Unis est au-dessus du président; la Cour suprême, au-dessus du Congrès. La France dit : La Constitution de l'univers est au-dessus de la Constitution de la France. Voilà ce qu'ont déclaré quarante millions d'hommes. C'est la plus grande chose qu'une nation ait jamais proclamée dans l'histoire.

La Révolution française n'a guère l'habitude de passer pour la réalisation d'une idée religieuse; mais il n'y a là rien de surprenant pour qui sait ce que Parker entendait par religion.

La prédication de Parker, qui s'étend de 1841 à 1859, correspond au principal épanouissement du transcendantalisme. Ce fut également l'âge d'or de Boston et, peut-on ajouter, de la littérature américaine. Le milieu du siècle a vu, sur l'étroit territoire de Massachusetts, une de ces merveilleuses floraisons qui se reproduisent rarement dans la culture morale d'un peuple. Channing s'était éteint en 1842; mais on peut dire que Parker l'avait dignement remplacé à l'avant-garde du rationalisme religieux. A côté

d'Émerson, philosophe et poète, Bancroft portait les principes du transcendantalisme dans l'histoire; Sumner, dans le droit des gens; Alcott, dans la pédagogie; Whittier, dans la poésie; Margaret Fuller, dans la critique. Oliver Wendell Holmes se révélait comme humoriste; Prescott publiait son histoire de la conquête espagnole au Pérou et au Mexique; Hawthorne mettait dans le roman sa puissance d'analyse psychologique; H. W. Longfellow atteignait l'apogée de sa gloire. Enfin, le Massachusetts trouvait, pour l'envoyer au Sénat de l'Union, Daniel Webster, le plus puissant orateur qu'aient produit les États-Unis. Je ne cite guère que les noms dont l'écho est parvenu en Europe. Mais à côté de ces illustrations, toute une armée d'écrivains, de conférenciers, d'orateurs apportaient leur contingent, soit aux publications littéraires et philosophiques qui se multipliaient à Boston, soit aux diverses associations qui s'y développaient pour la propagation de la tempérance, pour l'émancipation de la femme, pour l'extension de l'enseignement populaire, pour la suppression de la guerre, pour la réforme des prisons et surtout pour l'abolition de l'esclavage.

Dans ces nombreuses « agitations », il n'est pas difficile de constater la main du transcendantalisme, non seulement parce que les adeptes de cette philosophie s'y trouvaient au premier rang, mais encore parce qu'elles étaient la conséquence directe et logique d'une doctrine attribuant à toute créature humaine les mêmes facultés et les mêmes droits. A cette influence se rattachent également un certain nombre de tenta-

tives plus ou moins heureuses, qui visaient à renouveler radicalement les principes de l'organisation sociale. Tantôt c'était George Ripley qui dépensait sa fortune à organiser une communauté libre sur le principe de la coopération. Tantôt c'était Bronson Alcott qui, prétendant renoncer aux charges comme aux avantages de la société actuelle, se faisait mettre en prison pour refus de payer ses impôts. Toute cette fièvre de réformes n'était, du reste, pas confinée dans le rationalisme. Des *réveils*, exaltant jusqu'au délire la ferveur des différentes sectes, passaient comme une vague sur l'Amérique protestante, et la Nouvelle-Angleterre fournit sa quote-part aux excentricités du spiritisme, ainsi que du libre-amour.

Néanmoins, ce qui donne à cette période un caractère fort rare dans les temps de fermentation religieuse et sociale, c'est que le relâchement des mœurs n'y coïncida pas avec l'activité des intelligences. Le calvinisme, en perdant son autorité dogmatique, avait laissé dans les esprits sa forte discipline morale. L'unitarisme avait introduit le libre examen en matière de croyances, et le transcendantalisme s'était borné à y joindre l'enthousiasme des grandes choses.

CHAPITRE IX

La Religion libre et la Religion de l'éthique.

Mort de Parker; sa prédiction suprême. — Déclin du transcendantalisme aux prises avec la nouvelle philosophie scientifique.—Les deux « ailes » de l'unitarisme en 1864.— Fondation de la *National Unitarian Conference.* — M. Francis E. Abbot et « la bataille de Syracuse ». — Fondation de la *Free Religious Association* en 1867. — Principes et objets de la *Religion libre.* — Congrégations qui ont adopté son programme à Dorchester, Providence, Florence, etc. — La première congrégation de New-Bedford. — La *Religion de l'éthique.* — M. Félix Adler. — Philosophie de l'impératif catégorique. — Distinction entre le théisme et ses bases doctrinales. — Religion du Devoir. — La *Society for Ethical Culture* à New-York et à Chicago. — Ses œuvres philanthropiques. — Rapprochements récents de l'unitarisme et de la Religion libre. — Répudiation de tout *credo* obligatoire par la Conférence nationale des unitaires. — L'Église théiste du Rév. Schermerhorn à New-York. — Émancipation des Églises unitaires dans l'Ouest. — La Religion libre chez les quakers progressistes et chez les spirites. — Les *Frei-Religiöse-Gemeinde.* — Le judaïsme réformé en Amérique. — Caractère de plus en plus pratique de la religion aux États-Unis. — Tendances progressistes chez les épiscopaux, les méthodistes, les baptistes, les presbytériens, les congrégationalistes, etc. — Le Rév. H. Ward Beecher et l'*Association des ministres congrégationalistes de Brooklyn.* — Les catholiques des Etats-Unis.

Parker mourut en Italie, le 10 mai 1859, à la veille de la sécession qu'il avait probablement hâtée par l'énergie de sa propagande contre l'esclavage. On rapporte qu'au moment d'expirer il murmura : « Il y a deux Parker maintenant : l'un est mourant en Italie; l'autre a jeté de profondes racines en Amérique. Il vivra là-bas; il y finira son œuvre. » La prédiction du mourant s'est réalisée, mais peut-être pas dans le sens qu'il y attachait. Parker vit plus que jamais aux États-Unis par l'ascendant qu'exerce sur les imaginations et

sur les caractères l'exemple de son inflexible fidélité à ses convictions, de son amour passionné pour le vrai et le juste, de sa foi inébranlable dans la conciliation de la religion et du progrès. Mais quant à sa doctrine favorite, — sans admettre, avec certains de ses biographes les plus récents, qu'il mettrait aujourd'hui une égale ardeur à préconiser l'usage exclusif des méthodes expérimentales, — on doit reconnaître que la philosophie de l'intuition n'a point répondu aux dernières espérances de son prophète.

L'émancipation des esclaves fut le grand triomphe du transcendantalisme, mais ce fut aussi le commencement de son déclin. Il devait une grande partie de sa popularité à la tiédeur que presque toutes les Églises établies avaient mise à combattre le fléau de l'esclavage. Quand cette odieuse institution s'effondra dans la guerre civile, il perdit sa principale action sur une partie de ses adhérents. D'autre part, l'individualisme, qui était au fond de ses aspirations, fut toujours un obstacle sérieux à l'essor de sa propagande et au groupement de ses forces. Son but essentiel, suivant une expression de M. Samuel Johnson, était d'amener chaque individu à devenir une Église par lui-même, ce qui était condamner le principe même de toute organisation permanente sur le terrain religieux.

La plupart de ses interprètes ne rompirent jamais complètement avec l'unitarisme, qui avait servi de berceau à leurs doctrines, et, parmi les congrégations indépendantes que certains d'entre eux s'efforcèrent de constituer à l'imitation de Parker, on en trouve peu qui eurent une longue durée. Enfin, il représen-

tait une réaction contre les exagérations de la méthode sensualiste, et, comme toutes les réactions, il dépassa le but. Non content d'affirmer l'importance de la psychologie, la nécessité de recourir aux lois de l'intelligence pour expliquer l'origine de nos connaissances, l'aptitude de l'esprit à se former certaines notions qui ne peuvent être le produit exclusif de l'expérience sensible, l'existence d'une liberté morale et le caractère impératif du devoir, il avait prétendu trouver dans l'âme humaine une perception complète et infaillible de la vérité religieuse et morale.

C'était prêter le flanc à un retour offensif du sensualisme le jour où celui-ci, fort des prodigieuses découvertes réalisées par les sciences d'observation, prétendrait fournir la synthèse de l'univers. L'arme qui avait assuré la victoire à l'école de Kant sur les partisans de Locke, c'était la constatation, dans l'esprit humain, d'idées qui n'y avaient pas été introduites par l'expérience. Le néo-sensualisme de notre époque allait déplacer le terrain de la controverse, en expliquant la présence de ces notions *à priori*, par une transmission héréditaire des expériences accumulées dans le passé de la race, et, sous cette forme rajeunie, il devait se répandre d'autant plus rapidement aux États-Unis qu'il y arrivait directement dans les ouvrages de l'école scientifique aujourd'hui prédominante en Angleterre.

On conçoit cependant que la revanche du sensualisme contemporain sur l'idéalisme de la génération précédente, si elle devait affaiblir l'autorité des transcendantalistes au sein de l'Église unitaire, ne devait

pas s'opérer au profit de l'ancienne théologie de Locke et de Priestley. Les transcendantalistes se rattachaient, dans une certaine mesure, à la tradition chrétienne. Emerson, à qui les conservateurs contestaient le titre de chrétien, faisait de Jésus le principal éducateur de l'humanité, et Parker, qu'on traitait d'athée, identifiait l'enseignement moral du Christ avec la religion absolue. La nouvelle école, au contraire, poursuivant jusqu'au bout son œuvre de destruction critique, dépouillait de toute auréole le fondateur du christianisme, qu'elle traitait sur un pied d'égalité avec Bouddha, Zoroastre, Moïse, Mahomet. A la fin de la guerre civile, l'unitarisme se trouvait donc plus que jamais partagé en deux « ailes » : à gauche, les libéraux, qui commençaient à accepter la dénomination de *radicaux;* à droite, les conservateurs de la vieille école (*old-fashioned unitarians*)[1]. Ceux-ci ne préconisaient peut-être plus avec autant d'énergie qu'autrefois les théories sociniennes sur la préexistence du Christ, mais ils continuaient à faire de la croyance en l'authenticité de la Révélation la pierre angulaire du christianisme. Ceux-là, au contraire, soutenaient que la différence des opinions sur l'infaillibilité et même sur la valeur morale de la Bible n'était pas un obstacle à la fraternité religieuse et que l'essence du christianisme était la pratique des vertus chrétiennes.

Sur ce dernier terrain, toutefois, l'accord était facile, et l'enthousiasme fut égal parmi les deux fractions, lorsqu'après la guerre civile, le Dr Bellows proposa de réunir les délégués de toutes les Églises unitaires

[1] W. Gannett, *op. cit.*, p. 323.

en une fédération permanente, pour donner plus d'unité à leurs œuvres de charité, d'éducation et de propagande. Une assemblée provisoire, formée de trois délégués par Église et par association locale, se réunit à New-York dans les premiers jours d'août 1865. Mais lorsqu'il fallut arrêter les principes et le titre même de la nouvelle association, les divergences reparurent. Finalement, après avoir repoussé une longue profession de foi rédigée au nom de l'extrême droite par M. A. Low, et adopté une déclaration portant que les décisions de principe n'engageaient pas la minorité, les délégués votèrent, sans doute par esprit de transaction, un préambule qui, pour justifier leur appel à un redoublement d'activité religieuse et humanitaire, invoquait « les obligations, qui incombent à tous les disciples du Seigneur Jésus-Christ, de prouver leur foi, en vouant leur vie et leurs ressources au service de Dieu et à l'établissement du royaume de son Fils ».

Cette phrase porta ombrage aux radicaux, qui y virent une déclaration d'allégeance au Christ, et, dans la session suivante, qui s'ouvrit à Syracuse le 10 octobre 1866, un de leurs représentants les plus distingués, M. Francis Ellingwood Abbot, proposa de substituer à ce préambule une déclaration portant que « l'objet du christianisme est la diffusion universelle de l'amour, de la droiture et de la vérité », que « une complète liberté de penser est le droit et le devoir de tout homme », enfin que l'organisation religieuse doit être « plutôt basée sur l'unité d'esprit que sur la conformité de croyance ». En même temps, M. Abbot proposait de remplacer par les mots d'*Églises indépen-*

dantes ceux d'*Églises chrétiennes* qui figuraient dans le titre de la Conférence nationale[1],

Peut-être que, l'année précédente, les propositions de M. Abbot auraient eu quelque chance d'être adoptées, car elles ne faisaient, en somme, que maintenir dans l'unitarisme un *statu quo* consacré par l'expérience d'un demi-siècle. Mais, après que la Conférence avait arboré officiellement son drapeau, ce changement de nom et de programme n'eût pas manqué d'être représenté comme une répudiation du Christ et de toutes les traditions chrétiennes. La seule concession qu'elle se montra prête à accorder fut d'ajouter à son titre de *Conférence nationale des Églises unitaires*, les mots : « et des autres Églises chrétiennes ». C'était une avance aux universalistes et à toutes les congrégations libérales que leur développement intérieur avait peu à peu rapprochées des doctrines unitaires. Mais M. Abbot, ayant vu rejeter sa proposition, se retira de l'unitarisme, et, l'année suivante, il constituait à Boston, avec plusieurs de ses collègues libéraux, qui cependant ne crurent pas nécessaire de le suivre dans sa rupture avec l'Église unitaire, la *Free Religious Association*, qui avait pour but de réaliser, en dehors de toute communauté chrétienne, le programme repoussé par la conférence de Syracuse.

Il est certain que les unitaires manquaient de logique, lorsque, d'un côté, ils proclamaient la souveraineté illimitée de la raison et que, de l'autre, ils prétendaient identifier leur doctrine avec la croyance

[1] James Freeman Clarke and Francis Ellingwood Abbot, *The Battle of Syracuse*, two essays. Boston, 1875.

à la supériorité absolue d'une foi déterminée. Il y avait donc place pour une organisation plus large qui acceptât, jusque dans ses dernières conséquences, le principe du libre examen et qui restât ouverte, non seulement à « tous les disciples du Christ », mais encore à « tous les disciples de la vérité », chrétiens, juifs, bouddhistes, mahométans, positivistes, athées même, pourvu qu'ils eussent en commun l'amour du vrai et le désir du bien. Les organisateurs de la « religion libre » ne leur imposaient le sacrifice ni de leurs croyances particulières, ni de leurs attaches avec d'autres associations religieuses ; tout ce qu'ils leur demandaient, c'était de s'unir sur le terrain d'une communion spirituelle dégagée de toute intolérance dogmatique.

L'article 1er des statuts donne pour but à l'Association « de favoriser les intérêts pratiques de la pure religion, d'accroître la sympathie spirituelle (*fellowship in spirit*) et d'encourager l'étude scientifique du sentiment religieux, ainsi que de l'histoire religieuse ». L'article 2 ajoute : « L'Association laisse à ses membres la responsabilité de leurs opinions individuelles et n'intervient jamais dans leurs rapports avec d'autres associations. Il ne sera jamais introduit, dans le titre ou la constitution de la société, rien qui puisse soit la restreindre aux adhérents de certaines croyances spéculatives, soit définir sa position vis-à-vis de pareilles croyances, soit empiéter d'une façon quelconque sur la liberté absolue de pensée et de parole qui est le droit naturel de tout être raisonnable. »

La première réunion qui se tint à Boston, le 30 mai 1867, fut un grand succès pour les promoteurs du mouvement. A leur appel avaient répondu non seulement un nombre considérable de ministres et de laïques appartenant à des congrégations unitaires, mais encore quantité de personnages connus, recrutés parmi les éléments libéraux des sectes les plus diverses : des universalistes, des hicksites (quakers progressistes), des juifs et même des spirites. L'Association choisit pour président un jeune ministre unitaire qui devait fonder plus tard à New-York une congrégation indépendante, M. O. B. Frothingham, et pour secrétaire, un de ses collègues de New-Bedford, M. William J. Potter, qui devait bientôt être rayé de la liste officielle des ministres unitaires, pour son refus de conserver le nom de chrétien.

Outre ses assises annuelles consacrées à des discussions et à des *lectures*, « l'Association religieuse libre » a institué des séries de conférences dans différentes villes du pays et publié un grand nombre de brochures destinées à la propagande. Elle adopta pour organe le *Free Religious Index* de Boston, revue hebdomadaire qui, originairement dirigée par M. Abbot, pourrait être proposée comme modèle aux feuilles de la libre-pensée dans les deux mondes, tant pour l'attrait de ses articles que pour la largeur de ses idées et surtout l'élévation de son ton moral.

Depuis seize ans que la « Religion libre » s'est constituée, elle a accompli une œuvre à la fois positive et négative — négative, par sa propagande rationaliste qui mine de plus en plus les bases de la théologie

dogmatique, ainsi que les privilèges encore accordés aux Églises [1] — positive, par ses efforts pour assigner un but commun à l'activité religieuse de ses membres.

Dans sa session de 1882, la *Free Religious Association* a résolu d'entreprendre une propagande plus active en vue d'amener la création d'associations locales qui mettraient en application les principes de la religion libre. Jusqu'ici, en effet, les congrégations qui se sont constituées sur le programme de l'Association restent peu nombreuses. Je n'en ai vu mentionner qu'à Boston, à Florence et à East Dennis dans le Massachusetts, à Providence dans le Rhode-Island, et à Dorchester dans le Minnesota. Une particularité assez curieuse de la *Free Religious Congregation*, fondée à Dorchester par une cinquantaine de familles, c'est qu'elle est dirigée par une dame, Mrs Clara Bisbee. On aura une idée de l'activité qui distingue la *minis-*

[1] La séparation de l'État et des Églises n'est pas aussi absolue chez les Américains qu'on se plaît souvent à nous le dire. Sans doute, les communautés religieuses se gouvernent à leur guise et, d'autre part, l'autorité civile ne leur fournit aucune espèce de subside. Mais les institutions publiques sont encore fort imprégnées de christianisme. Le Congrès et les législatures d'État ont leurs chapelains, ainsi que la flotte, l'armée et les prisons. On continue à lire la Bible dans un grand nombre d'écoles. L'invocation à la divinité est généralement obligatoire dans le serment judiciaire et même administratif. En Pensylvanie, la Constitution exige de quiconque veut remplir un emploi public la croyance à Dieu et aux rémunérations de la vie future. La Constitution du Maryland n'accorde la liberté de conscience qu'aux déistes. Ailleurs, les lois sur le blasphème n'ont jamais été formellement abrogées. Dans certains États, les tribunaux prêtent la main plus ou moins indirectement à l'observation du repos dominical. En 1880, une cour a décliné de reconnaître, même comme obligation naturelle, une dette contractée le dimanche, et un voyageur, blessé dans un accident de chemin de fer, s'est vu refuser des dommages-intérêts, par ce considérant qu'il n'avait pas à prendre le train un jour du Seigneur. Enfin, les biens-fonds affectés au service du culte sont, dans une large proportion, soustraits à tout impôt.

tress, quand on saura que Mme Bisbee conduit le service, tient l'orgue, débite le sermon, dirige une école du dimanche et enseigne l'histoire des religions à une classe d'adultes[1].

Une autre de ces associations, la *Free Religious Congregation*, de Providence, a obtenu en 1881, pour son ministre, le Rév. F. Hinckley, le droit de conclure des mariages légaux, privilège réservé jusque-là aux ministres régulièrement ordonnés d'une communion religieuse, ainsi qu'aux juges de la cour suprême. A ce propos, il s'est engagé, entre le Rév. F. Hinckley, et les commissaires chargés par la législature de s'assurer si la religion libre était bien une religion, un entretien qui jette un jour assez curieux sur l'attitude prise par les adeptes du nouveau culte vis-à-vis des questions théologiques proprement dites. Comme les statuts de la congrégation lui assignaient exclusivement pour objets « la pratique de la vertu, l'étude de la vérité et la fraternité de l'homme, » le président de la Commission fit observer à M. Hinckley qu'il ne pouvait découvrir à qui s'adressait le culte des pétitionnaires.

Le Rév. F. A. Hinckley.—Comme individus, nous représentons toutes les nuances du libre examen, mais, comme association, nous avons un élément de culte distinct. Tous les esprits sensés reconnaissent un pouvoir en dehors et au-dessus de nous (*a Power over and above us*). Nous prétendons reconnaître le grand principe des choses, quand nous reconnaissons ce pouvoir, bien que nous ne le reconnaissions pas de la même façon que les autres Églises.

Un membre. — Qu'adorez-vous?

[1] *Index* du 29 juin 1882.

Le Rév. Hinckley. — Je suis tout disposé à vous le dire; mais je ne pense pas qu'il rentre dans les attributions de l'État de définir ce que les hommes doivent ou peuvent adorer.

Le membre. — J'ai compris que vous disiez l'autre jour ne reconnaître ni Dieu, ni Christ, ni Bible.

Le Rév. Hinckley. — Ce que j'ai dit, c'est que nous ne pouvions les reconnaître comme le font les confessions de foi. Nous reconnaissons un Pouvoir s'exerçant sur les hommes et au-dessus d'eux.

Le membre. — Ce que vous nommez un Pouvoir est ce que d'autres nomment Dieu.

Le Rév. Hinckley. — Ici, vous commencez à définir. Dès ce moment, vous trouvez des divergences inconciliables aussi bien dans les Églises qu'en dehors d'elles.

Il faut remarquer que les pétitionnaires avaient obtenu l'appui de plusieurs ministres appartenant aux églises épiscopales, congrégationalistes et unitaires de la ville. On voit que l'esprit de tolérance religieuse n'a pas dégénéré dans l'ancienne colonie de Roger Williams [1].

Aux congrégations qui se sont directement fondées sur les principes de la « religion libre », il convient d'ajouter certaines communautés, indépendantes de toute dénomination religieuse, comme la première congrégation de New-Bedford, qui prit parti pour son ministre, le Rév. William J. Potter, lorsque celui-ci renonça au titre de chrétien et fut de ce chef rayé du rôle de l'unitarisme. Cette Église, fondée par les puritains au commencement du XVIIIe siècle, passe pour la première congrégation d'origine calviniste qui ait

[1] *Index* du 3 mars 1881.

ouvertement arboré l'étendard unitaire, car sa rupture avec l'orthodoxie date de 1810, c'est-à-dire de neuf années avant le discours de Channing à Baltimore qui donna le signal définitif du schisme. Il serait assez intéressant de suivre le mouvement d'idées qui a conduit ainsi, du calvinisme le plus strict au libéralisme le plus absolu, une congrégation placée dans les conditions ordinaires des églises américaines. Les étapes de cette évolution pourraient se reconnaître rien qu'aux modifications successives du rituel : l'élargissement de la profession de foi imposée aux communiants; la disparition de toute distinction entre les communiants et les non-communiants, entre les membres de l'Église et les membres de l'association civile; la transformation du sacrement de la communion en cérémonie commémorative de la fondation du christianisme; enfin le remplacement du symbolisme chrétien par un service en l'honneur de tous les grands réformateurs religieux et sociaux. C'est ce que M. Potter faisait ressortir, en ces termes, dans un sermon prononcé devant sa congrégation en 1874 :

Notre société est restée de nos jours, comme au temps de nos ancêtres ecclésiastiques, sous la loi de l'évolution. Elle a progressé par un développement naturel. Elle n'a connu ni ruptures, ni violences, ni révolutions, ni coups d'État. Son présent est sorti de son passé et, quel qu'il soit, reste la conséquence de ce passé. Elle en est arrivée — moins par une résolution formelle, en un moment déterminé, que par la logique naturelle de sa marche — à ce point où, ayant laissé tomber l'usage des *credos,* des confessions de foi et même des dénominations théologiques, elle a ouvert ses portes aux hommes de toute croyance et de toute opinion qui se sentent

gagnés par son esprit ou par ses pratiques. Il n'y a personne ici pour demander compte au nouveau venu de ses croyances ou de ses antécédents religieux. Si un de ceux qu'on nomme *infidèles* se sent attiré vers nos réunions par quelque raison avouée ou secrète, il n'existe rien dans les statuts et je ne connais rien dans l'esprit de notre société qui puisse lui en fermer l'entrée. Si des adeptes de ce judaïsme progressif qui se développe dans notre pays, voire quelque sectateur libéral des religions asiatiques, un hindou, un bouddhiste, un mahométan, venaient à traverser ou à habiter notre ville, — ce qui n'est pas impossible en nos jours de voyages et d'émigrations, — je ne connais rien dans l'esprit, et il n'existe certainement rien dans les statuts de notre société qui puisse les en exclure, pour peu qu'ils soient enclins à chercher parmi nous leur communion religieuse... Bien que notre congrégation se soit organisée et développée historiquement comme une société chrétienne, vous l'avez graduellement élargie — par la force logique du principe protestant, qui consacre les droits du jugement individuel et du libre examen — jusqu'à ne plus formuler d'autres conditions d'admission que l'aspiration de l'homme à la vertu et à la paix spirituelle. En conséquence, la seule croyance que vous pussiez qualifier d'hérésie, ce serait une opinion qui ferait passer la foi avant la conduite et subordonnerait les réalités de la vie religieuse au choix de la dénomination ecclésiastique [1].

Bien qu'indépendante de la *Free Religious Association*, la *Society for Ethical Culture*, de New-York, mérite également d'être mise au premier rang des associations qui ont adopté le principe de la religion libre. Son directeur actuel, M. Felix Adler, a même présidé, de 1880 à 1882, l'Association religieuse libre, dont il personnifie surtout le but humanitaire et mora-

[1] W. J. Potter, *Two Discourses delivered before the First Congregational Society*. New-Bedford, 1874.

lisateur, c'est-à-dire cette partie du programme qui vise les intérêts « pratiques » de la religion. On ne peut, en effet, se dissimuler le péril que l'affaiblissement des religions positives fait courir à l'ascendant de la morale si longtemps enchaînée à leurs dogmes. Mais tandis que, sur le continent européen, les rationalistes se sont appliqués à constituer la morale sur des principes indépendants de la religion, en Amérique ils s'efforcent de lui subordonner cette dernière. Telle est du moins la tendance dont le professeur Felix Adler est aujourd'hui le plus brillant interprète. M. Adler est un jeune homme dont la physionomie mystique rappelle certaines têtes d'apôtre. Son père remplissait les fonctions de rabbin à la principale synagogue de New-York. Lui-même était destiné au sacerdoce, mais, envoyé en Allemagne pour compléter son éducation, il y acquit des convictions rationalistes qui lui fermèrent la carrière paternelle. Dès son retour aux États-Unis, en 1873, il accepta une chaire à l'université de Cornell, qu'il quitta, trois années plus tard, pour établir à New-York une nouvelle association religieuse sous le titre de : Société pour la culture morale.

En philosophie, M. Adler se rattache à cette sobre et fortifiante philosophie kantienne où vont se retremper de nos jours tant d'esprits fatigués par les subtilités de la métaphysique ou ébranlés par les paradoxes de la science. Néanmoins, tout en admettant l'existence de certains éléments antérieurs et supérieurs à toute expérience individuelle ou même héréditaire, il s'en tient strictement aux postulats de

Kant, sans attribuer de réalité objective à la notion de Dieu et de l'immortalité : « Je n'accepte pas le théisme, dit-il dans une de ses conférences [1]. Mais les fondations peuvent très bien survivre à l'édifice et servir à quelque construction nouvelle. Je me rattache de toutes mes forces aux fondements du théisme : d'abord la négation du hasard, c'est-à-dire la conviction qu'il y a de l'ordre dans le monde; ensuite la conviction que cet ordre est bon, c'est-à-dire qu'il y a du progrès dans le monde. »

Dès lors, ce n'est plus Dieu, mais la loi morale qui devra être l'objet de la religion. Cette religion, de plus, sera éminemment pratique : « Alors que la divergence des croyances, dit-il, continue à s'accentuer, il semble nécessaire de placer la loi morale là où elle ne peut être discutée, dans la pratique. Les hommes se sont si longtemps disputés sur l'Auteur de la loi, qu'elle-même est restée dans l'ombre. Notre mouvement est un appel à la conscience, un cri pour plus de justice, une exhortation à plus de devoirs [1]. » La première condition d'une pareille entreprise, c'est de prêcher d'exemple, et sous ce rapport la culture éthique n'est pas moins exigeante que l'ancienne morale religieuse; seulement son champ d'action est plus vaste.

Les associations réformatrices, fait observer M. Adler, exercent sur leur milieu une action d'autant plus sensible qu'elles sont fondées sur la régénération personnelle de leurs membres; témoins les sociétés de tem-

[1] *Index* du 15 septembre 1881. — Cet agnosticisme n'empêche pas M. Adler de reconnaître l'existence d'une « Réalité ultime qui gît derrière toutes les apparences et d'où sort l'harmonie du monde ». (*Index* du 22 septembre 1881.)

pérance. Mais celles-ci ne poursuivent qu'un but spécial, tandis que la culture éthique, étant une réforme religieuse, doit s'étendre à toutes les sphères de l'activité humaine. Ainsi, pour prendre un exemple dans le domaine de l'économie politique, supposons que vous croyiez à la légitimité de l'impôt progressif dans une certaine proportion : vous ne vous contenterez pas d'en poursuivre l'introduction dans la loi ; si vous voulez remplir votre devoir religieux, vous vous imposerez encore de verser dès maintenant au Trésor la somme à laquelle vous taxerait annuellement l'application générale et obligatoire de votre système.

C'est sur ces principes élevés que M. F. Adler a organisé son association de New-York. Les premiers adhérents étaient presque exclusivement recrutés dans la fraction la plus avancée du judaïsme américain. Peu à peu, des *gentils* s'y joignirent, attirés autant par la réputation grandissante du jeune réformateur que par la largeur de ses idées, et, dès 1880, l'association dut s'installer dans un local plus vaste. Elle forme actuellement une des « congrégations » importantes de New-York. Ses « offices », qui ont lieu le dimanche matin, ne se composent que d'une conférence entre deux points d'orgue. Mais après la sortie du public, les membres se constituent en réunion privée pour s'occuper des différentes œuvres sociales qu'ils ont fondées.

Ces œuvres sont : 1° une école du dimanche, où l'on enseigne la morale, c'est-à-dire les devoirs envers soi-même et les devoirs envers les autres, ainsi que l'histoire des principaux cultes et même la philosophie de

la religion; 2° un *Kindergarten* public, organisé d'après la méthode Frœbel; 3° une école ouvrière qui, ouverte en 1878 avec un professeur et huit élèves, compte aujourd'hui un principal, huit assistants et 250 élèves entre trois et neuf ans ; l'instruction y est libre ; en cas de nécessité, on donne gratuitement aux enfants la nourriture et des vêtements; 4° un musée industriel attaché à l'école; 5° un service de visiteuses ou plutôt de garde-malades (*district nurses*), qui portent journellement leurs soins aux malades pauvres du plus misérable quartier de New-York.

La réussite de ces œuvres a été un nouveau moyen de propagande pour la *Society for Ethical Culture*, qui a conquis ainsi l'estime d'esprits même hostiles à ses principes. Elle laisse, du reste, une pleine liberté à ses membres dans leurs croyances individuelles. Tout ce qu'elle leur demande, c'est de placer les devoirs de la religion exclusivement dans la régénération individuelle et sociale de l'humanité.

Une branche de la *Society for Ethical Culture* s'est organisée récemment à Chicago sous la direction de M. W. Salter, et déjà elle a commencé à s'entourer d'œuvres philanthropiques, calquées sur les institutions de l'association mère.

La religion de l'éthique reçoit quelquefois de ses adeptes le titre de religion de l'humanité. Elle a certes autant de droits à ce nom que le comtisme, et plus que le sécularisme. On pourrait la définir du comtisme, avec le dogmatisme en moins, et du sécularisme, avec l'esprit religieux en plus.

Il ne faudrait pas limiter l'influence de la « religion libre » aux sociétés qui ont accepté son nom ou son patronage officiel. La *Free Religious Association* a été pour l'unitarisme ce que l'unitarisme lui-même a été pour les autres confessions religieuses, un levain de liberté intellectuelle. Les unitaires comptent aux États-Unis, d'après leur annuaire de 1880, trois cent quarante-quatre congrégations, — trois cent quatre-vingt-dix-neuf ministres (dont trois du sexe féminin[1]), — deux facultés de théologie, l'une à Harvard, l'autre à Meadville, — une revue mensuelle et de nombreux journaux hebdomadaires, — plusieurs asiles et une infinité d'œuvres religieuses ou philanthropiques.

On pouvait craindre qu'après le départ de MM. Abbot, Potter, etc., la Conférence nationale ne penchât davantage encore à droite. En effet, elle n'hésita pas à introduire dans ses statuts, sur la proposition du Rév. Hepworth Dixon, un nouveau paragraphe où, « réaffirmant l'allégeance à Jésus-Christ », elle sollicitait le concours de « tous ceux qui veulent être les serviteurs du Christ ». Mais, peu de temps après, l'auteur de cette proposition passa lui-même à l'orthodoxie, et cette disparition des éléments extrêmes, en enlevant sa principale vivacité à la controverse qui se poursuivait depuis la fondation de la Conférence, permit à l'unitarisme de concentrer son activité dans des préoccupations pratiques qui devaient forcément le rapprocher du terrain choisi par la *Free Religious*

[1] C'est une de ces *ministresses*, la *révérende* Mary A. Safford, qui a prêché le sermon anniversaire à la Conférence des Unitaires de l'Ouest, lors de sa réunion à Chicago en 1883. Le sujet était : « la Religion, sa nature et son développement. » V. l'*Unity* du 16 mai 1883.

Association. Désormais, pour figurer sur les rôles de l'unitarisme, il suffit de se dire chrétien à la façon du Rév. Chadwick, de Brooklyn, qui étend cette dénomination à tous les esprits issus du courant de la civilisation chrétienne. La Conférence nationale a même résolu d'inscrire sur la liste officielle de ses ministres tous ceux qui en feraient la demande et qui, par conséquent, s'y jugeraient à leur place. Enfin, lors de sa session de 1882, elle a introduit dans ses statuts un article supplémentaire ainsi rédigé par le Rév. Minot J. Savage :

Tout en croyant que le préambule et les articles de notre constitution représentent convenablement les opinions de nos Églises, cependant nous désirons formellement reproduire l'affirmation qu'ils ne constituent pas un critérium obligatoire de la doctrine unitaire et qu'ils n'ont pour but d'exclure de notre communion aucun de ceux qui, tout en différant de nos croyances, sont néanmoins en sympathie générale avec notre objet et notre but pratique.

A maintes reprises depuis plusieurs années, on a vu des unitaires mettre leurs chaires à la disposition d'*agnostiques* tels que MM. Adler et Underwood, d'un sécularistе tel que M. Holyoake, voire d'un rabbin libéral tel que M. Gotheil, de New-York. Récemment encore, le Rév. Shermerhorn constituait à New-York, sous les auspices de l'unitarisme, une Église théiste ou plutôt éclectique, fondée sur la recherche et l'admission « de ce qu'il y a de raisonnable dans chaque religion du globe », en même temps que sur la communion de tous ceux qui, sans dictinction de dénomination ou de race, « vénèrent Dieu et pratiquent le bien ».

Les États de l'Est sont restés le quartier général de l'unitarisme. Une preuve de l'influence qu'il n'a pas cessé d'y exercer, c'est que, dans l'automne de 1882, il réunissait en quelques jours, par souscription privée, une somme de deux millions et demi de francs pour l'institution d'une nouvelle école théologique.

Cependant on ne peut dire qu'il s'y soit développé en proportion de la population. A Boston même, où il compte aujourd'hui une trentaine de congrégations, il n'a guère pénétré dans la classe inférieure, où la prédominance des immigrants irlandais a considérablement renforcé le catholicisme romain, et il se voit disputer la classe supérieure par l'Église épiscopale, qui devient de plus en plus le culte fashionable des États-Unis. D'ailleurs, Boston même a cessé d'être le centre exclusif de la culture américaine, *the hub of the universe*, comme disaient ironiquement les villes voisines moins favorisées dans le domaine de l'intelligence. D'une part, l'invasion du luxe et de la frivolité sociale a quelque peu entamé la simplicité de mœurs et la soif de jouissances morales qui y avaient survécu au rigorisme de la théologie calviniste; d'autre part, New-York, Saint-Louis, Chicago et d'autres villes encore, de grandeur récente, lui disputent désormais le monopole des lettres et la direction de la pensée américaine.

Heureusement pour son développement numérique, l'unitarisme a trouvé un champ d'exploration fertile dans les États de l'intérieur, où il répondait à la fois au double besoin de liberté intellectuelle et de culture religieuse. On ne doit pas s'étonner s'il y a pris des

allures plus indépendantes encore que dans les États de l'Est. La *Conférence des Unitaires de l'Ouest* a omis dans sa constitution le préambule qui avait provoqué de si regrettables dissensions dans la Conférence nationale de 1865. Son principal organe, *Unity*, rédigé, avec une grande largeur de vues, par le Rév. Jenkins L. Jones, a pris pour mot d'ordre la devise même de la religion libre : « Liberté, moralité et fraternité en religion » *freedom, character and fellowship in religion.* De nombreuses églises, et même des groupes entiers de congrégations, tels que les *Conférences du Michigan et du Kansas*, la *Fraternité des sociétés religieuses libérales de l'Illinois*, se déclarent ouvertes « à tous ceux qui espèrent y accomplir ou en retirer quelque bien ». Aussi le comité de la *Free Religious Association* a-t-il pu dire, dans son rapport de 1881, que « l'élargissement et la libéralisation de l'unitarisme dans l'Ouest sont peut-être la preuve la plus palpable que la mission de l'Association n'a pas été stérile et en même temps que son œuvre est encore incomplète ».

Le courant d'idées qui a ainsi émancipé l'unitarisme s'est fait sentir également dans plusieurs autres sectes. Les universalistes, qui passent pour avoir un millier de congrégations, possèdent un parti avancé qui fraternise avec le mouvement de la religion libre. De même, la fraction progressiste des quakers (*Progressive Friends*), qui siège à Longwood, en Pensylvanie, a absolument adopté le programme de la « religion libre », s'il faut en juger par cette plate-forme de leur assemblée générale tenue en 1881 :

L'objet de cette réunion est de favoriser une religion identi-

fiée au bien physique, moral et spirituel. Indépendants de tout dogme, nous faisons fraternellement appel au concours de tous ceux qui désirent rendre le monde meilleur et qui estiment la vérité plus qu'aucun dogme ou aucune secte. Nous aurons pour terrain commun la recherche des moyens les plus efficaces pour élever le niveau de l'humanité. Quant aux institutions religieuses issues des besoins et des convictions du passé, nous les examinerons avec révérence, les acceptant dès qu'elles s'imposent à un jugement consciencieux, et les rejetant librement, si c'est nécessaire. Notre allégeance suprême est due non aux décrets des hommes, mais à la Vérité.

De son côté, une fraction importante du judaïsme réformé — tout en refusant de renoncer à sa dénomination historique pour ne pas avoir l'air de renier ses ancêtres devant un préjugé social qui persiste jusque dans le nouveau monde — a saisi l'occasion de se rencontrer, sur le terrain pratique de la fraternité religieuse, avec les forces intellectuelles et sociales d'une civilisation qu'elle s'est désormais assimilée. La réforme du judaïsme a peut-être été poussée plus loin aux États-Unis que partout ailleurs. Non seulement il s'y est affranchi de toutes les prescriptions ritualistes, hygiéniques et sociales qui constituaient l'ancienne loi; mais encore il y compte des rabbins qui, non contents de rejeter l'infaillibilité de la Bible, vont jusqu'à contester la personnalité divine, cette pierre angulaire des croyances sémitiques. Aussi le rabbin S. W. Sonnesheim n'a-t-il pas hésité à proclamer, dans la septième session de la *Free Religious Association*, « que le judaïsme réformé correspond pleinement « au mouvement de la religion libre ».

On pourrait sans doute en dire autant des nombreuses

frei religiöse Gemeinde que les Allemands ont importées aux États-Unis. En passant l'Océan, la plupart de ces associations ont pris, à la vérité, un caractère plus radical, comme on peut en juger par le programme que leurs délégués ont adopté en 1870 à la convention de Milwaukee. Ils y déclarent, en effet, dans l'article 2, exclure toute notion d'un Dieu « personnel ou impersonnel », sans voir qu'ils lui rouvrent la porte par l'article suivant : « Dans la Nature, nous « reconnaissons la Justice, le développement continu « vers la perfection et vers la plénitude du Beau qui « remplit de joie notre existence. »

Enfin il ne faut pas oublier dans cette énumération les spirites, qui prétendent posséder aux États-Unis trois millions d'adeptes et qui, selon M. O. B. Frothingham, en auraient certainement un million. Aux États-Unis, plus encore qu'en Angleterre, le spiritisme tend à devenir une véritable religion. C'est ce que M. W. H. Dixon constatait déjà en ces termes, il y a une quinzaine d'années, dans son curieux ouvrage *New America :* « Les spirites affirment leur conviction que les vieux évangiles sont épuisés, que les Églises fondées sur ces évangiles sont mortes, que l'homme requiert de nouvelles révélations. Ils déclarent que les phénomènes actuellement produits dans cent villes américaines — signaux d'origine mystérieuse, coups frappés par des agents inconnus, esquisses tracées par des mains cachées — offrent une base acceptable pour un système nouveau et définitif de foi aux choses invisibles. Ils ont déjà leurs lycées, leurs catéchismes, leurs journaux, leurs prophètes mas-

culins et féminins, leurs médiums et leurs clairvoyants, leurs offices du dimanche, leurs fêtes, leurs meetings en plein air, leurs sociétés locales, leur organisation par États, leurs conférences générales, en un mot, tout le mécanisme de nos associations les plus actives, les plus agressives... Quand nous essayons de juger un système aussi antipathique à nos sentiments, aussi hostile à nos institutions que cette école spirite, il est nécessaire, si nous voulons rester impartiaux dans nos critiques, de nous rappeler qu'il a été embrassé par des centaines d'hommes instruits et de femmes pieuses. »

La législature de l'Illinois imposait récemment à tout médium une patente de trois cents dollars ; aussitôt les spirites de crier à l'oppression religieuse, sous prétexte que les médiums remplissent près de leurs coreligionnaires les fonctions du prêtre dans les religions protestante, catholique et juive. D'autre part, le spiritisme semble partout marcher la main dans la main, non seulement avec les adeptes de la religion libre, mais encore avec les agnostiques, les athées et même les matérialistes, leur prêtant ses locaux, ses journaux et même ses conférenciers [1]. « Tous les spirites sont, de nécessité, des adeptes de la religion libre, — disait un de leurs partisans, M. Giles B. Stebbins, à la quatorzième session de la *Free Religious Association,* — parce que la philosophie spirite, dans sa largeur et son éclectisme, ne connaît ni limites, ni barrières, n'admet d'autre autorité que les intuitions de

[1] Compte rendu officiel du Congrès des libres-penseurs tenu à Bruxelles en 1880. Rapport de M. L. Rawson.

l'esprit humain, les vérités de l'expérience et les résultats de l'observation [1]. »

Toutes ces avant-gardes des religions américaines ont été représentées simultanément ou à tour de rôle, dans le comité directeur de la *Free Religious Association* — les unitaires par les révérends Minot J. Savage, W. C. Gannett, John Weiss, John J. Sargent, etc., — les transcendantalistes par Émerson et le colonel Higginson — les quakers par Lucretia Mott, qui est morte l'an dernier, à l'âge de quatre-vingts ans — les spirites par M. Robert Dale Owen — les matérialistes allemands par M. Schunemann-Pott — les juifs réformés par le rabbin Isaac Wise, etc. — On voit, par cette véritable mosaïque d'opinions religieuses, jusqu'où s'étend l'action de la société. Ajoutons qu'à plusieurs reprises elle a reçu, par l'intermédiaire de Keshub Chunder Sen, les sympathies et les encouragements des brahmaïstes hindous.

Sans doute, les esprits positifs, qui n'ont ni le loisir ni le goût d'approfondir la question religieuse, — les conservateurs, qui, par défiance de l'inconnu, s'imposent de demeurer fidèles aux croyances de leurs pères

[1] Voici l'article 1er des statuts adoptés par l'*American Spiritualist Association* : « L'objet de cette association est d'étudier le spiritisme dans ses aspects, et dans ses applications scientifiques, philosophiques et religieuses — d'en propager les vérités à mesure qu'elles se révèlent — d'affirmer des principes élevés et purs dans toutes les questions essentielles du devoir et de la vie pratique — enfin de chercher la meilleure culture spirituelle et le développement le plus harmonique du caractère. » — Le même document proclame l'indestructibilité de l'âme, la possibilité d'entrer en communication avec les esprits par l'intermédiaire d'individus privilégiés, mais non infaillibles, l'universalité et l'immutabilité des lois naturelles, la nécessité de faire passer la morale avant la foi, la conduite avant la croyance, enfin la continuité du progrès dans l'univers.

— les sceptiques, qui se bornent à voir dans le culte un élément de la vie sociale nécessaire à l'éducation de la jeunesse et à la célébration des solennités domestiques — en un mot, la grande majorité de la nation reste et restera longtemps encore attachée aux différentes formes du christianisme positif. Sans être aussi estimées qu'aux siècles précédents, les fonctions ecclésiastiques figurent encore au premier rang des professions libérales. D'après le recensement de 1870, il existait aux États-Unis 72,000 congrégations, soit 1 par 529 habitants. L'ensemble de leurs biens était évalué à 1 milliard 720,000 francs — sans compter les souscriptions annuelles. Dans les opulentes congrégations des grandes villes, il n'est pas rare de trouver des ministres qui touchent un salaire de 60 à 75,000 francs[1]. La proportion des fidèles n'a pas cessé de s'accroître, s'il faut en croire une statistique de M. Spears, d'après laquelle l'ensemble des églises américaines auraient compté, en 1775, 1 membre sur 16 habitants; en 1792, 1 sur 18; en 1825, 1 sur 14; en 1853, 1 sur 7; en 1860, 1 sur 5; enfin, en 1875, presque 1 sur 2[2].

[1] A New-York, les Rév. Dix et Potter (épiscopaux) touchent chacun 12,000 dollars ; le Rév. John Hall (presbytérien), 15,000. (*Index* du 21 avril 1881.) — Le Rév. Ward Beecher (congrégationaliste), de Brooklyn, en touche 20,000, soit *cent mille francs*. (*Inquirer* du 3 février 1883.)

[2] Il serait assez curieux d'examiner dans quelles proportions ces gains se répartissent entre les diverses sectes. D'après un article (*Religion in America*) publié dans la *North American Review* de janvier 1876, les Églises se rangeaient de la sorte, par ordre d'importance, vers 1780 : 1° Congrégationalistes ; 2° Baptistes ; 3° Épiscopaux ; 4° Presbytériens ; 5° Réformés d'Allemagne ; 7° Réformés de Hollande ; 8° Catholiques. D'après le recensement de 1870, l'ordre serait le suivant : 1° Méthodistes ; 2° Baptistes ; 3° Presbytériens ; 4° Catholiques : 5° Chrétiens ; 6° Luthériens ; 7° Congrégationalistes ; 8° Épiscopaux.

Mais, même parmi les sectes les plus orthodoxes, on voit s'accentuer la tendance utilitaire qui a créé la Religion libre. Tocqueville avait déjà observé qu'au lieu d'insister sur l'autre vie, les prédicateurs américains revenaient sans cesse à la terre et avaient, pour ainsi dire, grande peine à en détacher leurs regards. Qu'on lise aujourd'hui, dans les journaux américains du lundi, le résumé des principaux sermons prononcés, la veille, par des ministres appartenant aux sectes les plus diverses : on sera surpris du peu de place que la théologie y tient en regard de la morale. La vieille théologie calviniste ne s'enseigne plus nulle part dans son intégralité. Même les flammes de l'enfer sont devenues un argument de mauvais goût, qu'on laisse volontiers aux prédicateurs des *réveils* et aux missionnaires du Far West. « Un païen désireux de connaître les doctrines du christianisme — écrivait récemment un collaborateur de la *North American Review*, dans un article sur *la Religion du jour* — pourrait fréquenter pendant une année entière nos églises les plus fashionables et ne pas entendre un mot sur les tourments de l'enfer ou sur le courroux d'un Dieu offensé. Quant à la chute de l'homme et aux souffrances expiatoires du Christ, on ne lui en dira que juste assez pour ne pas porter ombrage au disciple le plus fanatique de l'Évolution. Écoutant et observant par lui-même, il arrivera à cette conclusion que la voie du salut consiste à confesser sa foi dans quelques doctrines abstraites, atténuées autant que possible par le prédicateur et par le fidèle, à fréquenter assidûment l'Église ainsi que ses réunions extra-religieuses, à

laisser tomber son obole, chaque dimanche, dans la sébille et à imiter l'attitude de ses voisins. »

Il y a trois ou quatre ans, le colonel Ingersoll ayant fulminé une violente philippique contre les Églises américaines, un des hommes politiques les plus respectés du parti républicain, Thurlow Weed, releva ces attaques en disant : « Nos clergymen ne s'appesantissent plus comme autrefois sur les côtés sombres de la théologie. De nos jours, leur ministère est un ministère de paix, de charité et de bienveillance. Cette génération apprend à aimer et à servir plutôt qu'à redouter notre Seigneur [1]. »

Toûtes les dénominations protestantes contiennent actuellement un parti qui vise à élargir l'interprétation de leurs dogmes et à étendre le champ de leur activité. Chez les épiscopaux, qui ont depuis longtemps rendu facultatif dans leur liturgie le symbole d'Athanase, cette tendance a amené le schisme de l'*Église épiscopale réformée*, dirigé autant contre le libéralisme de l'Église large que contre le ritualisme de l'Église haute. — Chez les méthodistes et les presbytériens, elle se révèle, comme chez leurs coreligionnaires des îles Britanniques, par d'innombrables procès en hérésie intentés, devant les conférences et les synodes, à des ministres et à des congrégations. Même la secte populaire des baptistes n'échappe pas à ce mouvement d'émancipation, tout au moins dans ses fractions les plus avancées : les chrétiens de la Nouvelle Connexion et les Campbellistes, ou Disciples, qui ont

[1] *Index* du 7 avril 1881, p. 489.

toujours été unitaires ou tout au moins arminiens dans leur théologie. « Nous avons été heureux d'apprendre — écrivait M. Spears en 1876 — que les Disciples deviennent de plus en plus libéraux entre eux et vis-à-vis des autres Églises. Il n'est pas improbable qu'avec les chrétiens de la Connexion ils n'arrivent bientôt à former une seule grande organisation d'environ 5,000 Églises, portant la simple dénomination de *chrétiennes* et sans autre base que les Écritures [1]. »

Mais la modification des idées est surtout sensible chez les congrégationalistes qui n'ont pas d'autorité centrale pour maintenir parmi leurs Églises une doctrine et une discipline uniformes. Le plus célèbre de leurs prédicateurs, Henry Ward Beecher, disait en 1881, dans un sermon sur *le doute religieux :* « Nul ne doit être rangé parmi les infidèles, qui voit dans la justice la grande fin de la vie humaine et qui poursuit une soumission plus complète de sa volonté à son sens moral. » Ne croirait-on pas entendre M. Potter ou même M. Adler, voire la convention de Milwaukee?

Telle est actuellement la vogue de M. Beecher que plusieurs policemen ne sont pas de trop pour maintenir l'ordre dans la foule qui se presse, deux fois par dimanche, aux portes de son vaste « tabernacle ». J'ai dû moi-même, pour assister à un de ses sermons, attendre une demi-heure en plein air, par une pluie

[1] *Rise and Progress of Unitarian Doctrines in Modern Times*, p. 33. — Parmi les sectes américaines qui ont renoncé à la Trinité, M. Spears mentionne encore les christadelphiens, les adventistes, les adhérents de John Winnebrenner, qui rassembla, il y a une trentaine d'années, 50,000 adhérents dans une communion appelée l'Église de Dieu, etc.

battante, et encore n'ai-je pu obtenir un siège qu'à l'extrémité du local. L'intérieur du temple, qui peut contenir plusieurs milliers de personnes, est extrêmement simple, comme toutes les églises congrégationalistes : aucun symbole religieux, pas même de croix; pour unique ornement, des fleurs autour de la tribune. Le fond de la salle est occupé par un orgue immense, dont les ronflements accompagnent des chœurs admirablement composés. L'assistance participe à la récitation des hymnes avec une ferveur qu'on serait loin d'attendre d'une foule aussi nombreuse. Rien que la location des sièges placés aux premiers rangs rapporte, m'a-t-on affirmé, de 175 à 200,000 francs par an.

M. Beecher est un vieillard à longs cheveux blancs, de taille moyenne, un peu corpulent, mais, en dépit de ses soixante-dix ans, respirant l'activité et la vigueur, doué, en outre, d'une voix puissante et singulièrement pathétique [1]. Voici longtemps qu'il s'est affranchi du dogmatisme calviniste; mais dans ces derniers temps, il semble avoir pris une attitude plus agressive à l'égard d'une théologie encore acceptée à la lettre par un certain nombre de congrégationalistes. Ainsi, dans un récent article de la *North American Review* (août

[1] La seconde fois que je l'entrevis, ce fut dans l'automne de 1880, à une assemblée électorale où il prit la parole pour défendre la candidature de Garfield à la présidence des États-Unis. Quelques jours après ce meeting, assistant d'un balcon de la Cinquième Avenue à une grande revue des volontaires de New-York, je vis tout à coup les curieux massés sur les trottoirs saluer de leurs applaudissements un des principaux régiments de Brooklyn. A côté du colonel s'avançait à cheval, l'*épée au côté*, un personnage vêtu de noir, saluant à droite et à gauche pour répondre aux *hourrahs* de la foule. C'était encore le Rév. Beecher, qui, cette fois, remplissait ses fonctions d'aumônier (*chaplain*) près du régiment de son quartier.

1882), sur *le Progrès des idées dans l'Église*, il développe cette triple thèse que l'activité religieuse, loin de se ralentir, se développe tous les jours en Amérique, comme on peut en juger par la multiplication des églises nouvelles, — que cette activité embrasse « un monde d'influences inconnues des puritains », — enfin que les lignes de démarcation entre les sectes chrétiennes s'abaissent de toute part; — puis il s'attaque directement à « la théologie du moyen âge », particulièrement aux dogmes de la chute et de la prédestination, qu'il traite de la sorte : « La génération actuelle peut se rappeler l'époque où ces *hideuses* doctrines étaient largement et vigoureusement prêchées. Les explosions d'indignation qu'elles provoquaient étaient considérées comme la preuve que le cœur de l'homme était dans un état de révolte contre Dieu. Elles peuvent encore être prêchées, mais en termes apologétiques, et non plus avec le ton d'une souveraineté qui s'impose : elles se défendent plus qu'elles ne s'affirment. En général, elles gisent au fond de la chaire, comme un cadavre dans le sépulcre. »

Les critiques que ce rejet de l'ancienne théologie a provoquées chez certains de ses collègues ont amené M. Beecher à leur offrir sa démission dans l'automne de 1882. Mais l'Association des ministres congrégationalistes de Brooklyn la lui a unanimement refusée par une résolution portant que « l'exposé complet et spontané de ses vues doctrinales établit la convenance du maintien de ses rapports avec cette Association ». Cet incident, qui a fait grand bruit, est non seulement un indice significatif du progrès réalisé dans les idées du

protestantisme américain, mais il est encore de nature à encourager puissamment l'émancipation des prédicateurs et des congrégations parmi les sectes qui restent nominalement fidèles à l'orthodoxie.

Il n'est pas jusqu'au catholicisme qui, ne pouvant modifier ses dogmes, ne cherche à se faire valoir avant tout par ses œuvres, par l'étendue de ses charités, par la valeur de ses écoles et de ses pensionnats, s'associant, au besoin, avec le clergé des églises protestantes afin de poursuivre en commun quelque entreprise de moralisation ou de bienfaisance [1].

[1] L'Église romaine, placée aux États-Unis sur un pied d'égalité absolue avec les autres sectes, n'a pu complètement méconnaître les liens d'une confraternité spirituelle supérieure à toutes les divergences dogmatiques. Ainsi, nous voyons, dans la biographie d'Ezra Stiles Gannett (page 74), que, lors de son ordination, en 1830, dans l'église unitaire de Federal street, à Boston, la cérémonie religieuse, présidée par Channing, fut honorée de la présence de ministres appartenant aux communions congrégationaliste, évangélique, épiscopale, baptiste, universaliste, presbytérienne et *catholique*.

CHAPITRE X

Le cosmisme et la Religion de l'évolution.

Persistance des spéculations métaphysiques aux États-Unis. — Importance attribuée, dans la presse et dans la littérature, aux problèmes religieux. — Clubs et associations philosophiques. — L'Académie hégélienne de Concord. — Fermentation religieuse dans l'Ouest. — Symptômes caractéristiques d'une transition dans les croyances. — Aspirations à une nouvelle synthèse religieuse jusque dans les rangs de la religion libre. — Éclipse de l'école transcendantaliste. — Progrès de l'évolutionnisme aux États-Unis ; caractère religieux qu'il y a revêtu. — La philosophie cosmique du professeur J. Fiske. — Le cosmisme d'après M. W. Potter : « foi et confiance dans l'Univers ». — La religion de l'évolution, d'après le Rév. Minot J. Savage. — Le cosmisme présenté comme le couronnement du christianisme. — Tendance de l'esprit américain à transformer les philosophies en religions. — Citations de MM. O. B. Frothingham, F. E. Abbot, W. Gannett, W. R. Alger. — La théologie de l'évolution parmi les congrégations orthodoxes. — Prédiction de Tocqueville que la démocratie américaine aboutira au panthéisme.

L'Amérique est-elle donc à la veille de sacrifier la théologie et même la métaphysique sur l'autel du positivisme, afin d'instituer une religion comme en rêvait Comte, se donnant pour objets l'humanité et la vie terrestre, au lieu de Dieu et de la vie future? La conclusion serait téméraire. Il y a sans doute aux États-Unis un certain nombre d'esprits systématiquement hostiles à toute conception ontologique, comme à toute idée religieuse, qui proscrivent jusqu'à la mention de l'Absolu et de l'Inconnaissable, parce qu'ils y voient une avance à la théologie. Les uns se bornent

à invoquer les propriétés primordiales de la matière pour fournir l'explication de tous les phénomènes. Les autres s'en tiennent encore aux critiques de Voltaire et de Hobbes, sans se douter que les progrès de la science ont profondément modifié les conditions du problème. C'est cette fraction que représentent le *Truth Seeker* de New-York et l'*Investigator* de Boston. Elle a pour quartier général l'édifice érigé, dans cette dernière ville, à la mémoire d'un membre américain de la Convention française, Thomas Paine, dont les écrits philosophiques, complètement oubliés en France, jouent encore, dans les controverses religieuses des États-Unis, un rôle exagéré à la fois par l'indignation de leurs adversaires et par l'enthousiasme de leurs admirateurs. Mais le positivisme proprement dit, soit avec la sobre et sévère acception que Littré a donnée à la doctrine d'Auguste Comte, soit sous la forme plus ornementée du comtisme, ne possède que peu d'adeptes aux États-Unis, de quelque faveur qu'y jouissent actuellement les méthodes positives. Si, de fait, la « religion de l'humanité » prédomine parmi les fidèles de M. Potter et de M. Adler, ainsi que dans les congrégations de la Religion libre, c'est affranchie du dogmatisme comtiste et sous la forme qu'en a donnée M. W. Frey, c'est-à-dire sans impliquer l'exclusion de la croyance au Pouvoir mystérieux dont l'univers est la manifestation.

En réalité, l'Américain ne montre aucune prédilection pour le jeûne volontaire, même en métaphysique. Jamais la haute spéculation n'a pris plus d'essor que dans ces derniers temps aux États-Unis. On trouve,

en dehors de la presse religieuse, jusque dans des localités d'une culture secondaire, des journaux dont le titre seul est suffisamment significatif, tels que le *Platoniste* d'Osceola, dans le Missouri; le *Journal de la Philosophie spéculative*, de Saint-Louis, consacré à soutenir les doctrines de Hégel; le *Journal religio-philosophique*, de Chicago, qui tirait dernièrement encore, dit-on, à 9,000 exemplaires, etc.

Après avoir établi, dans l'*Index* du 23 février 1883, que « le plus fort de la lutte est passé pour le parti de la libre pensée », Mme Sara A. Underwood montre que jamais la spéculation religieuse n'a été plus libre et plus active. « Nos journaux hebdomadaires, écrit-elle, examinent avec une attention et une dignité croissantes les grandes questions religieuses à l'ordre du jour. Nos *Revues* se consacrent principalement à la discussion des solutions religieuses. Plus qu'à aucune autre époque de l'histoire, nos nouveaux évangélistes font de la religion la préoccupation dominante de la littérature. Même les romanciers introduisent la religion dans la trame de leurs nouvelles. »

De New-York à San Francisco, de Chicago à Cincinnati, toute ville qui se respecte a son club ou son institut de métaphysique. Le plus célèbre est sans contredit l'école de philosophie, ouverte, en 1879, à Concord, dans le Massachusetts, par M. B. Alcott, avec une verdeur qui faisait honneur aux quatre-vingts ans de ce vénérable néo-pythagoricien et aussi au régime végétal, dont il est par principe l'adepte fidèle depuis plus de quarante années. L'école de Concord semble une tentative pour reproduire, en pleine société amé-

ricaine du XIXe siècle, les jardins de l'Académie où Platon et ses disciples discouraient sous l'ombrage des oliviers. Chaque été, au mois de juillet, une foule intelligente, venue de tous les points de l'Union vers la petite ville de Concord, se réunit dans une propriété de M. Alcott, la maison du Verger (*Orchard House*), où se donnent des cours, ou plutôt des conférences libres sur la philosophie. La principale différence avec l'Académie grecque, — toute à l'avantage de Concord, — c'est que la porte n'est point fermée au beau sexe, et il en profite largement, s'il faut croire les relations qui lui attribuent les deux tiers d'une assistance, évaluée, l'an dernier, à près de cent cinquante personnes. Il y a deux conférences par jour, l'une à neuf heures du matin, l'autre à sept heures et demie du soir; dans l'intervalle, étudiants et étudiantes rédigent leurs notes, prennent leur repas à domicile ou se promènent dans les bois de pins, en échangeant leurs observations sur les graves problèmes de notre destinée. Parmi les principaux conférenciers, on trouve, outre M. B. Alcott, le Dr Jones, fondateur des clubs *Platons* dans l'Illinois; le professeur Harris, éditeur du *Journal de Philosophie spéculative;* Mme Howe, Henry Channing, le professeur Émory, etc. Émerson lui-même s'y fit entendre en 1880.

Ces noms suffisent pour expliquer que la philosophie de Hégel domine presque exclusivement à Concord, bien que les fondateurs de l'école aient proclamé la liberté la plus absolue des opinions. C'est même un phénomène assez étrange du mouvement religieux aux États-Unis que cette renaissance de la

doctrine hégélienne à l'heure où, en Allemagne, la mort du professeur Rosencranz venait de fermer la dernière chaire vouée à l'hégélianisme pur. Tel a été le succès croissant de l'œuvre fondée par M. Alcott, que les orthodoxes ont cru devoir lui susciter une concurrence, en instituant, l'an dernier, sur les mêmes bases, à Greenwood, près de New-York, un « campement de philosophie chrétienne ».

Parmi les populations moins cultivées de l'Ouest, l'instabilité des croyances a pris naturellement une forme plus turbulente et plus agressive. Un membre de la *Free Religious Association* rapportait, dans la session de 1881, qu'au Kansas on trouve, jusque dans les moindres localités, des groupes de libéraux, non seulement étrangers à toute Église, *unchurched*, mais encore ouvertement hostiles à toutes les formes actuelles d'organisation religieuse. Dans la même séance, un autre orateur signalait, à propos du même État, l'existence de centaines de meetings, en plein air, indépendants de toute secte, où accouraient, » pour dire devant Dieu ce qu'ils ont dans l'âme et croient être la vérité », des cultivateurs sortis de leurs fermes, des hommes d'affaires délaissant leur cabinet, des femmes abandonnant les soins du ménage, tous « entraînés par une faim intérieure de nourriture spirituelle[1] ».

Ces deux renseignements n'ont rien de contradictoire; ils se complètent plutôt l'un l'autre; ils indi-

[1] *Proceedings at the 14th Annual Meeting of the Free Religious Association.* Séance du 14 juillet. Discours de Mrs Anna Diggs et de M. Giles B. Stebbins.

quent au même titre la soif d'une foi nouvelle chez ceux que ne satisfont plus les anciennes formes religieuses. C'est en quelque sorte le dernier terme de la désagrégration, de l'émiettement que l'esprit du protestanisme n'a cessé de poursuivre au sein des Églises dogmatiques et des confessions de foi; mais il se pourrait aussi que ce fût l'inévitable transition entre deux courants de croyances.

Rapprochée de cette fermentation intellectuelle, la tendance qui fait reléguer la théologie au second plan de l'activité religieuse jusque parmi certaines Églises orthodoxes, et qui a trouvé son expression la plus complète dans le programme de la *Free Religious Association*, pourrait bien être, à son tour, un symptôme de l'interrègne religieux depuis longtemps prédit par Emerson. Il est probable — et on doit s'en féliciter — que la religion conservera dans l'avenir le caractère éminemment pratique et humanitaire qui la distingue de plus en plus aux États-Unis. Mais les hommes auront toujours une propension à se grouper suivant leurs croyances, et déjà l'on entend, même dans les rangs de la *Free Religious Association*, prévoir le jour où une nouvelle synthèse religieuse s'imposera, par la seule force de l'évidence, à tous les adeptes de la « religion libre ».

« Nous ne prétendons pas — disait le comité exécutif de la *Free Religious Association*, dans son quatrième rapport annuel — que le sentiment religieux soit historiquement épuisé et qu'il ait prononcé le dernier mot de la religion absolue. Au contraire, nous estimons que l'organe de la connaissance religieuse est aussi vivant

aujourd'hui qu'il l'a jamais été, et nous pensons que les prochaines transformations dans la condition religieuse du monde — de quelque nature qu'elles soient — se produiront, non par la combinaison mécanique des meilleurs éléments renfermés dans les religions du passé, mais par un développement régulier, organique et progressif. » — De son côté, M. F. E. Abbot écrivait, en 1872, dans un opuscule intitulé le Dieu de la science[1] : « La philosophie de la science n'est pas encore venue. Mais quand elle viendra, et il faut qu'elle vienne, elle créera tôt ou tard, dans le monde civilisé, une unité de convictions intellectuelles sans parallèle même pendant les âges de foi si vantés, — non sans doute l'unité de toutes les opinions, mais l'unité des principes fondamentaux et des méthodes de penser. — Et quand elle viendra, cette philosophie de la science, qui aura pour base la solide vérité et pour loi la raison émancipée, alors, c'est ma conviction profonde, l'idée de Dieu sera si fermement fixée dans l'âme humaine que le christianisme et l'athéisme seront à la fois de simples traditions du passé. »

Est-il possible de pressentir dès aujourd'hui où se puiseront les éléments de cette théologie nouvelle? Selon M. W. Potter, les écoles actuellement rivales de l'intuition et de l'observation auront toutes deux un rôle à jouer dans la formation de la philosophie destinée à parfaire l'œuvre de la « religion libre ». — Pour ma part, je partage avec M. Potter la conviction intime que les procédés de l'intuition auront leur mot à dire dans les développements futurs de la psychologie, et

[1] *God of Science*. Toledo (Ohio), 1872, page 4.

je suis très loin de contester l'influence heureuse et durable que le transcendantalisme a exercée sur l'esprit public de la nation américaine. Mais on ne peut se dissimuler que, comme système de métaphysique et de religion, l'école de l'idéalisme allemand n'ait fait son temps aux États-Unis, ainsi qu'en Europe. Presque tous ses anciens champions sont restés fidèles à la foi de leur jeunesse : Emerson, Johnson, Marguerite Fuller, Ripley, Lydia Child sont morts, comme ils avaient vécu, en transcendantalistes. Ceux qui survivent, Higginson, Wasson, Samuel Longfellow, Henry Channing, tiennent toujours le même langage qu'il y a quarante ans, avec une conviction et un enthousiasme que n'ont pu refroidir ni l'âge, ni les froissements de la vie, ni les progrès de la science positive. Mais, malgré la vogue momentanée de l'hégélianisme à Concord, de nouvelles recrues ne viennent point prendre dans leurs rangs la place de ceux qui sont allés chercher dans un autre monde la confirmation de leurs espérances.

Des nombreuses congrégations fondées par le mouvement transcendantaliste, il ne restait dernièrement que l'église de Samuel Johnson, à Lynn (Massachusetts) ; encore n'a t-elle dû probablement sa longévité qu'à l'influence personnelle de son ministre. A Boston, les survivants de la 28e congrégation se réunissent encore chaque dimanche dans le spacieux édifice érigé par la gratitude publique à la mémoire de Théodore Parker. Mais, dans cette chaire, où le maître dénonçait autrefois la méthode et les doctrines du sensualisme, les Pères de l'Église qu'on

cite et qu'on commente aujourd'hui se nomment Spencer et Huxley, Dalton et Tyndall, George Lewes et Claude Bernard[1]. Il y a là un signe des temps.

C'est, en effet, la théorie de l'évolution, telle que l'a élaborée Herbert Spencer, qui est devenue rapidement la philosophie dominante des Américains. Dès 1875, M. B. F. Underwood constatait qu'elle était adoptée par la majeure partie de la *Free Religious Association*. Aux États-Unis, toutefois, plus encore qu'en Angleterre, elle a pris la forme métaphysique d'un monisme, étranger sans doute à la vieille querelle des matérialistes et des spiritualistes, mais aussi profondément religieux dans ses conclusions que fidèle dans ses prémisses aux méthodes positives.

Son introduction en Amérique est attribuée au professeur John Fiske, ami personnel d'Herbert Spencer. Sous le nom de « philosophie cosmique », il s'appliqua à développer la synthèse de l'évolutionnisme, en insistant sur la possibilité de combinaisons de matière et de force « aussi supérieures à l'humanité que celle-ci l'est elle-même au cristal et à l'algue », ainsi que sur l'existence d'un Pouvoir indéfinissable, « éternellement et universellement manifesté dans l'univers ». Cette doctrine fit rapidement école et son titre même de cosmisme, dû à une rencontre heureuse entre le positivisme de Spencer et l'idéalisme naturaliste du Dr Strauss (seconde manière), semble peut-être appelé à fournir le nom d'un nouveau culte. Déjà adopté officiellement par la congrégation libre de Florence, dans le Massachusetts, il est accepté par M. Potter, le ministre de

[1] *Index* du 16 mars 1881.

New Bedford et le président de la *Free Religious Assocation*, aussi bien que par le Rév. Minot J. Savage, le prédicateur unitaire le plus avancé de Boston.

M. Potter revient sans cesse sur ce point, que la religion est essentiellement l'expression de nos rapports avec l'univers :

Au point de vue intellectuel, la religion se présente comme l'idée de nos rapports avec l'univers et avec ses forces vitales; au point de vue du sentiment, comme le sens de l'obligation qui découle de ces rapports; au point de vue pratique, comme l'effort pour satisfaire à cette obligation, c'est-à-dire pour nous conformer aux exigences de nos rapports avec l'univers. Cette formule, qui peut s'appliquer à toutes les religions et à tous les cultes, repose sur des données absolument scientifiques. De quelque façon que le monde se soit formé et développé, nous sommes dans certains rapports avec l'univers et avec ses forces; nous représentons même, parmi tous les êtres connus, le point culminant dans l'évolution de ces forces. De là découle pour nous un sentiment d'obligation qui ne peut être satisfait sinon par la réalisation de nos rapports justes et normaux avec l'ensemble des êtres et des choses dont nous faisons partie [1].

C'est un peu la définition de Fichte, qui voyait dans la religion « la synthèse du moi et du non-moi ». Toutefois, M. Potter entend rester fidèle à l'emploi exclusif des méthodes positives et, s'il consent à voir dans le monde, tel qu'il tombe sous nos sens, la manifestation d'un Pouvoir inconnu et inconnaissable, il se refuse à placer ce Pouvoir en dehors de l'univers lui-même, « avec toutes ses possibilités et toutes ses capacités ».

[1] *Index* du 5 janvier 1882.

D'autre part, il n'hésite pas à investir le Pouvoir en question d'une signification morale, ou plutôt il l'identifie à la loi morale elle-même. « La science moderne, dit-il, a eu beau établir que les idées morales sont dues aux réactions du milieu dans lequel l'organisme humain s'est développé ; puisque l'homme, produit de l'univers, connaît la moralité et le devoir, il faut bien que ceux-ci se trouvent dans l'univers. »

On conçoit que le *cosmos* ainsi compris puisse devenir l'objet d'un véritable culte, et il y aurait mauvaise grâce à chicaner M. Potter lorsque, interrogé sur la nature de ses croyances, il les résume en ces mots : « Foi et confiance dans l'univers (*Belief and trust in the universe*). Voilà la pierre angulaire de notre foi. Et s'il faut un nom nouveau pour une religion nouvelle, pourquoi pas celui de cosmisme [1] ? »

De son côté, le Rév. Minot J. Savage, ministre d'une des congrégations unitaires les plus importantes de Boston, s'est fait depuis nombre d'années l'infatigable apôtre du cosmisme, aussi bien dans sa chaire que dans plusieurs ouvrages écrits avec talent [1]; et les membres de l'Association religieuse libre qui l'ont entendu, dans leur session de 1881, discourir sur l'état de la morale contemporaine, ont assisté au bizarre spectacle de ce ministre chrétien soutenant, contre un prétendu athée, M. Felix Adler, que la morale a pour

[1] V. l'*Index* du 30 juin 1881. — Aux yeux de M. Hinckley, ministre de la *Free Religious Congregation* de Florence et secrétaire actuel de l'Association religieuse libre, le nouveau Dieu, c'est « le pouvoir inconnu et universel agissant par et dans toute chose avec une intelligence et un amour plus qu'humains ». (Assemblée générale de la *Free Religious Association*, séance du 27 mai 1881.)

fondement l'utilité sociale et pour origine les expériences accumulées de la race, transmises par l'hérédité. A vrai dire, si M. Savage rejette toute idée d'une morale absolue et transcendante, il n'en admet pas moins que, parmi les variations humaines sur les règles de conduite, le principe d'une distinction entre le bien et le mal, ainsi que le sentiment de l'obligation morale, constituent « quelque chose de constant et d'immuable, comme un rocher au milieu des vagues ».

Dans son ouvrage sur la *Religion de l'évolution*, M. Savage commence par établir que les progrès de la science ont porté le coup de grâce à presque toutes les conceptions de la théologie traditionnelle[1]. C'est la théorie de l'évolution qui règne désormais en souveraine dans la philosophie comme dans la science. L'auteur n'hésite pas à affirmer que la merveilleuse hypothèse d'Herbert Spencer rend compte de presque tous les faits connus, sans être contredite par aucun, et il va jusqu'à la qualifier de « la plus grande œuvre qu'ait accomplie l'intelligence humaine ».

Mais si cette philosophie est le dernier mot de la science, que laisse-t-elle subsister de la religion? M. Savage examine successivement les modifications que l'admission du principe évolutionniste entraîne dans les idées reçues de la théologie chrétienne et de la métaphysique en général. Or, si cette méthode tend à détruire les traditions bibliques sur l'origine de

[1] *The Religion of Evolution.* (Boston, Lockwood, 1876.) — V. aussi ses autres ouvrages : *The Morals of Evolution.* (Boston, Ellis, 1880.) — *Belief in God.* (Boston, Ellis, 1881.) — *Beliefs about Man.* (Boston, Ellis, 1882.)

l'univers et sur l'apparition de l'homme, — la notion anthropomorphique de la divinité, — la croyance au diable, — la possibilité des miracles, — la foi dans une révélation spéciale, — la conception populaire du ciel et de l'enfer; — d'autre part, elle laisse debout, et même elle assied sur des fondements plus solides, nos sentiments de confiance et de révérence vis-à-vis d'un pouvoir mystérieux qui échappe à toute définition, mais qui se découvre dans tous les phénomènes, — la conscience d'une communion étroite entre tous les membres de l'humanité et même entre tous les êtres de l'univers, — l'espoir d'une vie future et la nécessité d'une complète soumission à la loi morale.

Par cela seul qu'elle exclut le caprice et l'arbitraire, la philosophie de l'évolution permet de concilier le principe de l'amour avec le règne universel de la loi dans le fonctionnement de l'univers. Elle est également l'unique doctrine qui résolve d'une façon satisfaisante le problème du mal. Le mal n'est qu'un défaut d'adaptation (*a maladjustment*) aux conditions du milieu physique, intellectuel ou moral, c'est-à-dire aux lois de l'ordre cosmique. On peut dès lors prétendre que le mal est une condition essentielle du progrès, soit que, dans la nature, il se résume par la disparition des plus faibles au profit des mieux conditionnés, soit que, chez l'homme, il se présente comme le correctif de l'ignorance et de l'inconduite. La souffrance est pour l'homme « un poteau indicateur du danger placé aux croisements et aux détours des chemins de la vie » ; c'est Dieu disant à l'individu : « Éloigne-toi, ou : Perfectionne-toi. »

Que devient cependant le christianisme dans cette religion scientifique? M. Savage fait observer que la religion elle-même se trouve soumise aux lois de l'évolution, comme toutes les manifestations de notre activité intellectuelle et morale. Dès lors, le christianisme a beau être le dernier et le plus complet des systèmes religieux : puisqu'il est un produit de l'évolution, il sera dépassé par l'évolution. Mais celle-ci n'élimine que les formes surannées et les excroissances parasites; elle respecte ce qu'elle rencontre de permanent et d'universel. Si la cosmogonie, les dogmes, les rituels et les organisations ecclésiastiques du christianisme sont condamnés à disparaître, il en est autrement des préceptes par lesquels Jésus a identifié la religion avec la morale et l'Être suprême avec la vie universelle. Or, si ces vérités représentent l'essence du christianisme, quiconque les accepte a le droit de conserver le titre de chrétien, et sur ce point la philosophie de l'évolution n'a fait que reprendre la tradition du Christ, resté incompris même de ses premiers disciples.

Dans un sermon prononcé devant sa congrégation, en 1880 [1], M. Savage tient ce langage plus affirmatif encore :

Toutes les religions peuvent se ranger sous trois catégories : le culte des manifestations détachées de l'univers, le culte de l'idéal humain, enfin une troisième forme qu'on peut appeler scientifique ou *cosmique*. Cette dernière assigne pour objet à notre admiration, à notre révérence, à notre adoration, l'univers considéré comme un tout, l'unité, le mystère, le prodige, le pouvoir de ce grand Être de qui nous dépendons.

[1] V. son ouvrage, *The Morals of Evolution*, p. 187.

Je crois que la religion de l'avenir sera une combinaison de ces trois éléments; elle s'assimilera les tendances artistiques du paganisme, l'idéal moral du christianisme, ainsi que cette conception plus large qui renferme les deux autres : le culte cosmique de l'univers.

Il convient d'ajouter que la théorie de l'évolution n'est pas seulement admise par des cosmiens et par des unitaires, qui en font désormais l'essence de leur religion, mais qu'elle a encore conquis de haute main des chaires plus ou moins orthodoxes, où tantôt on s'efforce de l'accommoder aux exigences de la révélation et tantôt on reconnaît loyalement son incompatibilité avec la foi au caractère infaillible des textes bibliques. Parmi les ministres qui n'ont pas hésité à l'accepter avec ce dernier corollaire, on peut citer en première ligne, parmi les épiscopaux, le Rév. Heber Newton, de New-York, et parmi les congrégationalistes, le Rév. H. Ward Beecher, dont je me suis déjà occupé. Celui-ci n'hésite pas à proclamer que « admettre la vérité de l'Évolution, c'est renoncer à la théologie régnante [1] ».

Il se manifeste ici un phénomène caractéristique de l'esprit américain, qui, lorsqu'il s'assimile une philosophie du vieux monde, la transforme aussitôt en religion, comme on l'a déjà vu à propos de l'idéalisme allemand. Le génie religieux consiste précisément

[1] V. l'article de M. H. Ward Beecher dans la *North American Review* d'août 1882. M. Beecher, qui assistait, avec plusieurs autres ministres protestants, au banquet offert, le 9 novembre 1882, à Herbert Spencer par des habitants de New-York, a profité de l'occasion pour porter à l'illustre philosophe un toast où il a constaté, une fois de plus, l'impossibilité de concilier Spencer avec Calvin, sans dissimuler que, dans cette alternative, il préférait suivre le premier.

dans la faculté de percevoir sous un angle spécial les théories philosophiques ou scientifiques, en apparence les plus réfractaires à toute construction métaphysique. C'est ce procédé de spiritualisation que M. O. B. Frothingham décrivait de la sorte en ouvrant la troisième session de la *Free Religious Association :* « Vogt et Buchner professent le matérialisme ; ils démontrent l'intelligence. Huxley nous parle de protoplasme; il nous frappe d'étonnement en présence de la pensée. Moleschott nous dit que la lumière est la source de la vie; il amène nos fronts à s'incliner devant la Lumière incréée. » — « Le sentiment religieux, disait également M. W. C. Gannett en 1875, devient plus profond avec les progrès de la science; car celle-ci ne fait qu'accroître le sens du mystère qui est au fond de la religion... Remerciez la science non seulement pour le connu, mais encore pour l'inconnu, pour la vision d'un *au delà*, que partout elle nous suggère. Et cette vision n'est pas seulement dans les hauteurs et dans les profondeurs; elle se retrouve jusque dans les choses les plus voisines et les plus familières. Comme la vie divine se rapproche ainsi de nous! Les moindres divisions de l'espace et du temps nous révèlent partout la présence de celui qui est la Loi, la Justice et l'Amour [1]. »

On peut dire que c'est là du pur mysticisme. Mais les préoccupations que révèle ce langage n'en tiennent pas moins une part considérable dans les travaux actuels de ce qu'on peut nommer le

[1] *Proceedings at the eighth Annual Meeting of the Free Religious Association.* Boston, 1875, p. 20 et suiv.

rationalisme américain. Qu'on parcourre les conférences et les essais analysés ou reproduits chaque semaine dans l'*Index*, on sera certainement surpris, non seulement du nombre et de l'ardeur des esprits qui s'attachent aux côtés synthétiques de l'évolutionnisme, mais encore des ressources qu'ils y trouvent pour ouvrir des horizons nouveaux au sentiment religieux et pour le satisfaire jusque dans ses aspirations les plus exaltées. Sans doute, beaucoup de ces travaux n'ont de valeur que comme indication de tendances, mais il y a telle page de MM. Abbot, Wasson, W. Gannet, Savage, telle conférence ou tel sermon de MM. Potter, Frothingham, Chadwick, etc., qui se distinguent autant par la rigueur de la démonstration que par l'élévation des idées et la poésie du langage. Ce sont, en tout cas, des lectures recommandables à quiconque craint de trouver, dans les progrès modernes de la science, une cause de destruction ou même d'affaiblissement pour tout ce qui fait la force et la grandeur de l'esprit humain.

Il est à remarquer que ce mouvement répond aux vues d'Herbert Spencer lui-même, s'il faut en juger par cette lettre qu'il écrivait, le 9 juillet 1883, au premier et au plus enthousiaste de ses interprètes religieux en Amérique, M. J. Savage :

J'ai lu avec beaucoup d'intérêt votre exposé éloquent et clairement raisonné des côtés religieux et éthiques des doctrines évolutionnistes. Je me réjouis fort de ce que ces aspects soient mis en évidence. Il est grand temps qu'on fasse quelque chose pour montrer aux gens qu'ils n'en sont pas réduits à une pure négation de leurs précieuses croyances religieuses

et éthiques, comme ils l'avaient supposé, et qu'au contraire il leur reste des croyances, assises, comme vous le dites, sur un fondement net, scientifique, inébranlable. J'espère que vos enseignements grouperont un corps défini d'adhérents qui deviendront le germe d'une organisation nouvelle. Voici longtemps que j'aspire au moment où quelque chose de ce genre pourrait être fait, et il me semble que vous êtes l'homme pour le faire [1].

Cette lettre, dont Herbert Spencer a autorisé la publication, est d'autant plus significative que M. Savage, à l'instar de MM. Graham et Mathew Arnold, voit dans l'Inconnaissable un pouvoir ordonnateur, poursuivant, sinon un but voulu et prévu, du moins une fin progressive, et que, tout en se refusant à admettre l'âme comme une entité séparée, il se prononce en faveur de l'immortalité personnelle.

En résumé, il serait téméraire de prédire que l'Amérique, comme l'affirment certains de ses écrivains, aura l'honneur de donner au monde une foi nouvelle. Mais qu'il s'agisse des cosmiens, des transcendantalistes ou de ceux qui prennent une position intermédiaire entre ces deux écoles, — si nous

[1] V. le *Christian Register*, de Boston, numéro du 29 mars 1883. — Par une singulière coïncidence, quelques semaines plus tard, M. J. Savage recevait du Dr Putnam, un des représentants les plus autorisés de l'unitarisme conservateur en Amérique, le témoignage suivant : « Le plus capable et le plus influent de nos prédicateurs radicaux est M. Savage, de Boston ; mais ses écrits et ses discours, si hostiles qu'ils puissent être à bien des vérités regardées comme essentielles par beaucoup d'unitaires, me semblent généralement dénoter une nature plus affirmative et un tempérament chrétien plus croyant que ceux de M. Parker et de la majeure partie de son école. « (Conférence de M. Putnam sur l'*Unitarisme américain*, à la Conférence annuelle des unitaires anglais, reproduite dans l'*Inquirer* du 9 juin 1883.)

nous arrêtons aux dernières phases du mouvement rationaliste qui a débuté par la révolte de l'unitarisme contre les dogmes de la prédestination et de la Trinité, — nous trouvons partout, comme tendance affirmative, à côté du libre examen parvenu à ses dernières limites, le sentiment d'un Être absolu qui se révèle dans la nature sous l'infinie variété des phénomènes.

Que maintenant l'objet de cette foi commune se nomme l' « éternel Un » de M. Émerson, ou le « Cosmos » du professeur Fiske, le « Dieu de la Science » de M. Abbot, ou le « Dieu de l'Évolution » de M. Savage, l' « Univers dans toutes ses possibilités » de M. Potter, ou le « Pouvoir qui nous élève lentement vers la perfection » de M. W. Gannett, voire l' « Être qui est derrière toutes les apparences » de M. Adler, c'est, en résumé, le panthéisme qui coule à pleins bords dans les régions avancées de la pensée religieuse aux États-Unis, et ainsi se réalise cette prédiction, formulée par Tocqueville à une époque où la réforme unitaire, dans tout son épanouissement, semblait indiquer plutôt une recrudescence de monothéisme : « Dans les temps démocratiques, l'idée de l'unité obsède l'esprit humain ; il la cherche de tous côtés, et, quand il croit l'avoir trouvée, il s'étend volontiers dans son sein et s'y repose. Non seulement il en vient à ne découvrir dans le monde qu'une création et un créateur; cette première division le gêne encore, et il cherche volontiers à grandir et à simplifier sa pensée, en renfermant Dieu et l'univers dans un seul tout [1] ».

[1] *De la Démocratie en Amérique.* Paris, Lévy, 1864, tome III, page 50.

TROISIÈME PARTIE.

CHAPITRE XI

Le théisme dans l'Inde contemporaine.

Un souvenir de Calcutta. — Le brahmaïsme. — La religion hindoue et le libre examen. — La philosophie chez les anciens brahmanes. — Panthéisme idéaliste du Vêdânta. — Maintien des divinités intermédiaires. — Syncrétisme et confusion du culte hindou. — Les réformateurs vishnouites et la doctrine du *bhakti*. — Tentatives de conciliation, sur le terrain de l'unité divine, entre la religion des hindous et des mahométans. — Kabîr, Nânak, Akbar. — Action des idées européennes sur l'esprit religieux de l'Inde. — Râm Mohun Roy : ses doctrines éclectiques et ses prédications contre l'idolâtrie. — Organisation du Brahma Samâj de Calcutta. — Debendra Nâth Tâgore, successeur de Râm Mohun Roy. — Controverse sur le caractère monothéiste des Vêdas. — Mission des quatre pandits à Benarès. — Rejet de l'infaillibilité vêdique par le Brahma Samâj. — Rédaction d'une profession de foi rationaliste, le *Brahma Dharma*. — Accession de Keshub Chunder Sen.

On a soutenu que le théisme pur pouvait convenir à des tempéraments exceptionnels, assez froids pour se contenter d'une vague religiosité et trop idéalistes pour s'en passer, mais qu'il ne pourrait jamais suffire aux aspirations du grand nombre, ni donner lieu à l'organisation d'un culte durable. Cependant on peut suivre, depuis plus d'un demi-siècle, les progrès constants d'un système religieux qui, exclusivement fondé sur les principes de la religion naturelle, présente tous les caractères d'un culte positif : des temples, des

prêtres et même des fidèles. Seulement, c'est dans l'Inde que nous devons le chercher.

Le dernier dimanche de l'an 1876, ayant pris la rue de Machoua-Bazar, dans le quartier indigène de Calcutta, je pénétrai dans une sorte de chapelle néo-gothique qu'occupaient déjà de trois à quatre cents indigènes, drapés dans ces châles blancs et flottants qui contrastent d'une façon si piquante avec le teint bronzé des Bengalais et font songer aux beaux jours de la toge antique. Il n'y avait guère qu'une dizaine de femmes assises dans une des ailes, mais certains frémissements derrière le voile de gaze qui cachait le jubé me firent soupçonner avec raison que l'assistance n'était pas aussi exclusivement réduite au sexe fort. En face de l'entrée se voyait un *vêdi*, — petite plate-forme de marbre, exhaussée de plusieurs degrés et entourée d'une balustrade, — où l'officiant, en simple surplis de mousseline, attendait, accroupi à l'orientale, l'heure de commencer la cérémonie. J'aurais pu me croire dans quelque congrégation de protestants indigènes, n'eût été l'absence de tout ornement emprunté à la symbolique du christianisme. D'autre part, il n'y avait là ni le feu perpétuel des sanctuaires guèbres, ni les idoles grimaçantes des pagodes hindoues, et, si l'édifice montrait dans son ensemble l'austère simplicité des mosquées, son architecture n'offrait aucun des détails qui caractérisent les lieux voués au culte d'Allah.

C'est qu'en effet le dieu adoré dans ce temple n'était ni celui des chrétiens, ni celui des guèbres, des hindous ou des musulmans, c'était le Dieu d'une religion

nouvelle qui prétend fondre tous les cultes de l'Inde, voire du monde entier, dans une synthèse religieuse appuyée sur les révélations universelles de la conscience et de la raison : — le dieu du brahmaïsme.

La secte ou plutôt l'école religieuse du brahmaïsme est d'origine relativement récente, puisque elle a seulement célébré en 1880 le cinquantième anniversaire de sa fondation par le rajah Râm Mohun Roy. Cependant elle compte déjà plus de cent soixante-dix congrégations, une trentaine d'organes dans la presse de l'Inde, de nombreux milliers d'adhérents, parmi lesquels figurent les hommes les plus distingués de la société indigène, enfin toute une littérature religieuse et philosophique, tant en anglais que dans les différents dialectes locaux. Parmi les Anglais même, malgré son opposition aux tendances du christianisme orthodoxe, elle a fini par conquérir l'attention et la sympathie de tous les partis religieux. Nous ne sommes plus au temps où Victor Jacquemont traduisait ainsi, dans une lettre de Calcutta, les sentiments des Anglo-Indiens à l'égard du noble et digne Râm Mohun Roy : « Les honnêtes Anglais l'exècrent parce que, disent-ils, c'est un affreux déiste [1]. »

[1] Aujourd'hui, le principal historien et le défenseur le plus ardent du brahmaïsme en Europe est une dame anglaise, miss Sophia Dobson Collet, qui, de son propre aveu, appartient au christianisme trinitaire, circonstance qui prouve autant pour la largeur de ses idées que pour l'autorité de son témoignage en faveur d'un culte « combinant une piété évangélique avec une théologie unitaire ». Outre plusieurs petits traités sur l'historique du brahmaïsme, *Indian Theism* (1870), *Brahmo Marriages* (1871), miss S. D. Collet a publié chaque année, depuis 1876, un annuaire intitulé *The Brahmo Year-Book*, qui renferme les détails les plus complets et des plus circonstanciés sur le mouvement théiste dans l'Inde.

Il ne faut pas s'étonner d'avoir vu un pareil mouvement sortir de l'hindouisme. La religion des brahmanes a toujours vécu en bons termes avec le libre examen et avec le progrès intellectuel. Déjà avant la période du bouddhisme, la spéculation philosophique avait pris un grand essor parmi les Aryas du Panjab et du Gange. Loin de combattre ce mouvement, la classe sacerdotale lui avait donné droit de cité dans l'enseignement vêdique, sous la réserve que la critique, parfaitement libre en matière de dogmes, respecterait l'infaillibilité nominale des Vêdas, la séparation des castes et les privilèges des brahmanes; si même plus tard ceux-ci entrèrent en lutte avec la doctrine de Bouddha, ce n'est point parce qu'elle aboutissait à l'athéisme, mais parce qu'elle proclamait l'égalité des hommes et niait la nécessité du sacerdoce.

On vit alors se développer, dans les collèges brahmaniques, les systèmes les plus divers et même les plus contradictoires. Quelques-uns cherchaient une explication de l'univers dans une théorie atomiste qui fait songer aux doctrines d'Épicure et de Haeckel. D'autres enseignaient un athéisme évolutionniste plus ou moins déguisé. Toutefois, la philosophie qui finit par prévaloir fut le système du Vêdânta, panthéisme idéaliste déjà esquissé dans certains hymnes du Vêda [1]. D'après cette doctrine, qui se résume dans le mot d'*advaita* (non-dualisme), Dieu seul existe et le monde n'existe qu'en Dieu; tous les phénomènes qui nous paraissent réels ne sont qu'une illusion de nos sens. On voit que

[1] *Rig Vêda*, X, 90.—V. Monier Williams, *Indian Wisdom*. 3e édition, page 24.

si l'idée de la personnalité divine semble nouvelle dans l'Inde, il n'en est pas de même en ce qui concerne la croyance à l'unité de Dieu.

Cette conception abstraite de la Divinité ne pouvait convenir à l'adoration des masses, qui resta acquise aux figures plus concrètes et plus vivantes des anciens dieux. Mais la philosophie panthéiste du Vêdânta se prêtait parfaitement, tout comme son équivalent occidental, le néo-platonisme, au maintien de dieux secondaires, considérés comme les intermédiaires entre l'homme et l'Absolu. Les brahmanes réussirent donc assez facilement à faire rentrer dans les cadres de leur théologie les objets des cultes populaires, même les plus étrangers à la tradition védique, en les considérant, soit comme les formes ou les énergies personnifiées, soit comme les incarnations ou *avatâras* de la Divinité suprême. C'est ainsi que, pour faciliter l'absorption du bouddhisme, les brahmanes finirent par faire de Bouddha une incarnation de Vishnou et qu'aujourd'hui même, certains vishnouites adoptent le Christ comme le dernier avatar de leur dieu [1].

On peut dire que cette élasticité et cet éclectisme forment le trait essentiel et caractéristique de la religion hindoue. Il n'y a pas un dieu de bonne volonté auquel l'Inde ait jamais fermé les portes de son Panthéon ; il n'y a pas d'idée religieuse, grossière ou sublime, qu'elle n'ait accueillie avec un égal empressement à un moment donné de l'histoire. Comme, en outre, elle n'a jamais pu se résoudre à rejeter une

[1] Le fait est signalé par M. Monier Williams dans son petit traité : *Hinduism*. Londres, 1880, page 108.

croyance acquise, et qu'elle s'est toujours bornée à y superposer ses conceptions nouvelles [1], il en est résulté un amalgame confus et bizarre, qui choque au plus haut degré nos idées européennes, mais qui n'en explique pas moins la prodigieuse vitalité de l'hindouisme. « L'hindouisme, dit M. le professeur Monier Williams, dans l'introduction de son *Indian Wisdom*, semble posséder des éléments empruntés à toutes les religions et appropriés à toutes les intelligences. Il a ses aspects spirituels et matériels, ésotériques et exotériques, subjectifs et objectifs, purs et impurs. Il est à la fois vaguement panthéiste, sévèrement monothéiste, grossièrement polythéiste et froidement athée. Il a une face pour les esprits pratiques, une autre pour les esprits spéculatifs, une troisième pour les esprits portés à la dévotion. »

A la fin de la période vêdique, l'unique voie de salut était l'observance des règles minutieuses et l'accomplissement des rites de plus en plus compliqués qu'avaient établis les brahmanes. La réaction contre ces exagérations de l'esprit sacerdotal engendra d'une part le bouddhisme; d'autre part, elle amena les défenseurs de l'ancienne religion eux-mêmes à admettre la valeur du renoncement, de la contemplation et de l'extase comme moyens suprêmes d'obtenir l'union avec la Divinité, l'absorption de l'âme individuelle

[1] M. Max Muller, qui sait difficilement se montrer sévère pour ses hindous, a plaidé les circonstances atténuantes en faveur de ce procédé, dans l'*Origine et le développement de la religion, étudiés à la lumière des religions de l'Inde*. L'éminent indianiste insiste particulièrement sur la leçon de tolérance pratique qui s'en dégage à l'adresse de l'Europe.

dans l'Essence absolue. Mais cette concession n'empêcha point le triomphe momentané des bouddhistes, qui, dans cette voie, étaient plus logiques que leurs rivaux. C'est alors que surgit dans le brahmanisme une troisième école, mieux faite pour répondre aux aspirations de la masse. Ce fut la doctrine du *bhakti*, déjà esquissée dans le poème de la Bhagavad-Gîtâ et qui a surtout prévalu parmi les sectateurs de Vishnou.

Du XIIe au XVIe siècle, une série de réformateurs, tels que Râmânuja, Mâdhava, Vallabhâcârya, Chaitanya, sans contester les mérites des sacrifices ni de l'ascétisme, placèrent, à côté et au-dessus de ces deux méthodes, la foi et l'amour (*bhakti*) envers la Divinité, considérée dans l'une ou l'autre de ses principales incarnations. D'après cette doctrine, le fidèle, pour atteindre à la béatitude, doit graduellement réaliser les états suivants : 1° la contemplation de Dieu ; 2° l'asservissement volontaire; 3° la sympathie; 4° l'affection filiale; 5° l'amour passionné. — Pour faciliter cette exaltation croissante, la lecture des vieilles *mantras* vêdiques fut remplacée par des chants, des danses, l'agitation des lumières et le son des instruments devant les images du dieu; les prières se firent désormais en langue vulgaire et les distinctions de caste furent proscrites de l'enceinte des sanctuaires, ou même pendant toute la durée des fêtes religieuses. Chaitanya surtout insista sur l'importance de ces pratiques pour arriver à la communion avec Krishna; la tradition rapporte que lui-même se noya dans une de ses extases, pendant qu'il se baignait près de Purî.

La plupart de ces réformateurs admettaient la per-

sonnalité de Dieu et lui attribuaient une existence distincte de la nature physique, ainsi que de l'âme individuelle[1]. Mais la théorie de l'incarnation, qu'ils laissèrent subsister dans leurs systèmes respectifs, devait fatalement rouvrir la porte à tous les abus de l'idolâtrie qui caractérisent encore aujourd'hui les sectes vischnouites. Ce n'est donc pas de ce côté que pouvait surgir une épuration religieuse.

Dans l'intervalle, le brahmanisme, à peine débarrassé des bouddhistes, s'était trouvé aux prises avec un nouvel adversaire dont le prosélytisme ne reculait ni devant la torche, ni devant le glaive. A vrai dire, les sectateurs de l'Islam eurent beau massacrer les prêtres, asservir les fidèles, dépouiller et saccager les temples, ils ne purent entamer l'édifice religieux et social de la civilisation indigène; on peut même dire qu'ils lui ont plus emprunté que donné[2]. Tout au plus, de ce contact entre le rigide monothéisme des vainqueurs et le panthéisme élastique des vaincus, surgit-il, chez quelques adeptes des deux cultes, l'idée d'un rapprochement, sinon d'une fusion sur le terrain de leur principe commun : la notion d'un Dieu unique.

Parmi ceux qui s'efforcèrent de mettre cette idée en pratique, au détriment de l'idolâtrie, on trouve, au xve siècle, un disciple du philosophe Râmânanda, le tisserand Kabîr, qui attaqua à la fois l'autorité du Coran et des Vêdas, pour y substituer un culte pure-

[1] Monier Williams, *Indian Theistic Reformers*, dans le XIIIe volume (2e série) de la *Royal Asiatic Society*.

[2] Monier Williams, *Modern India*, 2e éd. Londres, Trubner, 1878, page 99.— Garcin de Tassy, *Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde*. Paris, 2e éd., 1869.

ment spirituel. Il repoussait, en outre, d'une façon absolue, toute distinction de caste : « Tous ceux qui aiment Dieu et font le bien, disait-il, sont frères, qu'ils soient hindous ou musulmans. » Sa prédication lui attira de nombreux adeptes, indifféremment recrutés dans les deux religions dont il prétendait enseigner l'essence, et sa légende, consignée dans le chant populaire du Bhakta-mâl, rapporte ce détail caractéristique, qu'à sa mort, musulmans et hindous se disputèrent son cadavre, ceux-ci pour le brûler, ceux-là pour l'enterrer, selon leur rite respectif; seulement, lorsqu'on souleva le linceul, on n'y trouva plus que des fleurs. La moitié en fut brûlée à Bénarès et déposée dans la chapelle de Kabîr-Chaura, qui attire encore aujourd'hui les dévots de l'Hindoustan ; le reste, enterré sur place à Mogar, sous un monument que de nombreux pèlerins visitent chaque année à l'époque de la foire locale. On a vu plus d'une fois des religions contemporaines damner le même hérétique; voici peut-être le seul exemple où l'on ait vu deux cultes ennemis canoniser le même apôtre.

Un disciple de Kabîr, Nânak Shah, prétendit également fusionner les deux grandes religions de son pays dans un culte sans autre dogme que la croyance à l'unité de Dieu, à la nécessité de la pureté morale et à la tolérance envers tous les cultes, sans autres pratiques que les ablutions et les prières : telle fut l'origine des Sikhs, qui, au début, formaient une association purement religieuse. Enfin le célèbre Akbar, tout Grand-Mogol qu'il était, imagina d'organiser, sous le nom emphatique de « divin monothéisme », un culte

nouveau, où, en conservant certaines formes de l'islamisme, il introduisait des pratiques empruntées aux hindous, aux guèbres, aux chrétiens et même aux juifs.

Malheureusement, les temps n'étaient pas mûrs pour d'aussi grandioses synthèses. La secte des Kabîr-panthîs, qui du reste n'a jamais pris grande extension, se concentra dans le culte de Râma, incarnation de Vishnou, et aujourd'hui elle y a même ajouté l'adoration de ses *gourous* ou chefs spirituels. Les Sikhs, transformés en confédération militaire par les persécutions musulmanes, ont peu à peu rouvert les portes de leurs temples aux idoles et aux superstitions de l'hindouisme. Enfin le syncrétisme d'Akbar ne devait guère franchir l'enceinte de son palais, et le seul vestige qui en soit resté se trouve peut-être dans l'architecture éclectique du temple cruciforme élevé à Christna, dans la ville de Brindâban, par le rajah Man-Singh, — le lieutenant et l'ami d'Akbar, — avec des piliers hindous, que surmontent des arches mauresques bordant une nef gothique.

L'entrée en scène de la civilisation européenne donna une nouvelle secousse à l'esprit spéculatif des hindous. Il ne faut pas oublier que, avec le christianisme, les Anglais ont importé dans l'Inde les arts, les sciences, les méthodes, tout l'héritage littéraire et philosophique de l'Europe. Aussi, quoique le brahmaïsme semble sorti des traditions hindoues par une évolution graduelle et originale, il est facile de retrouver la trace d'influences européennes dans les trois hommes qui ont personnifié en quelque sorte les phases successives de ce mouvement : Râm Mohun

Roy, Debendra Nâth Tâgore et Keshub Chunder Sen.

Râm Mohun Roy naquit en 1774[1], à Râdhnagar, d'une famille brahmanique spécialement vouée au culte de Vishnou. Dès son enfance, il se signala par sa dévotion à l'idole de la maison paternelle. Mais envoyé de bonne heure à l'école musulmane de Patna pour apprendre l'arabe et le persan, il ne se trouva pas impunément en contact avec les influences du monothéisme sémite, et, à peine était-il rentré dans sa famille, qu'à l'âge de seize ans il rédigea un mémoire contre les pratiques de l'idolâtrie hindoue. Son père, qui occupait un rang distingué dans le district de Burdwân, jugea prudent de l'éloigner, peut-être avec l'espoir que les frottements du monde calmeraient le beau zèle du jeune réformateur. Mais celui-ci ne profita de ses voyages que pour se livrer à des études de théologie comparée, d'abord dans les principaux sanctuaires de l'Inde, ensuite dans les lamasseries du Thibet, où l'indépendance de ses critiques lui attira des difficultés avec les sectateurs de Bouddha. Lorsque, après quatre années d'absence, il reparut dans sa ville natale, non seulement il était définitivement gagné au principe de l'unité divine, mais encore il était décidé à ne reculer devant aucun obstacle pour combattre les superstitions de ses compatriotes.

« Après la mort de mon père en 1803, — écrit-il lui-même dans une lettre ultérieurement publiée par un journal anglais, — j'attaquai plus ouvertement que jamais les partisans de l'idolâtrie. Utilisant l'art de

[1] En 1780, d'après Garcin de Tassy (*Histoire de la littérature Hindonie et Hindoustanie*. Paris, 2e éd., t. II, page 348).

l'imprimerie qui venait de s'introduire dans l'Inde, je dénonçai leurs erreurs, dans des ouvrages et des brochures en plusieurs langues. Le terrain sur lequel je me plaçais dans toutes ces controverses était l'opposition, non pas au brahmanisme, mais à ses déviations, et je tâchais d'établir que l'idolâtrie des brahmanes était contraire aux pratiques de leurs ancêtres, comme aux antiques préceptes des ouvrages et des autorités qu'ils professaient de révérer et de suivre [1]. » Il s'était mis courageusement à apprendre, — outre le persan, l'arabe, le sanscrit et l'anglais — l'hébreu et le grec, afin de puiser aux sources originales la connaissance des principales religions qui ont joué un rôle dans l'histoire. M. Monier Williams en parle comme du premier investigateur sérieux que le monde ait produit dans la science des religions comparées [2].

Ces recherches, en élargissant encore son horizon religieux, lui avaient inspiré le projet de fonder un culte sur la simple croyance à l'unité de Dieu et à la vie future. Mais, déshérité par son père, il se trouva réduit à accepter les modestes fonctions de *dîwân* chez le receveur anglais de Rangpour, et c'est seulement en 1814 qu'il put se fixer à Calcutta pour s'y vouer à la propagation de sa doctrine. Cette doctrine procédait directement du vêdânta; toutefois, des deux propositions qui constituent le fond de la philosophie vêdântine : l'unité de Dieu et l'illusion de l'existence

[1] V. l'*Athenæum*, de Londres, 5 octobre 1833.

[2] *Indian Theistic Reformers* (dans le XIIIe vol., 2e série, de la *Royal Asiatic Society*).

individuelle, il s'attacha presque exclusivement à la première, compilant les Vêdas pour y trouver des armes contre le polythéisme de ses contemporains. On ne peut donc l'appeler un monothéiste, en tant que cette dénomination s'applique aux partisans d'un Dieu distinct et personnel, comme le Jéhovah de Moïse ou l'Allah de Mahomet. Mais, tout en restant fidèle sous ce rapport à l'esprit de la tradition vêdique, il semble avoir fait exclusivement consister l'essence de la religion dans la reconnaissance de l'unité divine, que ce principe se formulât par le panthéisme des Vêdas ou par le monothéisme de la Bible et du Coran. Aussi regardait-il comme également vénérables tous ceux qui l'avaient enseigné : Moïse et Jésus-Christ, Nyaça et Mahomet. Cette tendance éclectique s'affirme notamment dans son ouvrage sur *les Préceptes de Jésus, guides de la paix et du bonheur* (1823), où il rend hommage à la valeur morale du christianisme, tout en contestant la divinité de son fondateur.

On a dit que Râm Mohun Roy se plaisait à passer pour un vêdântin près des Hindous, pour un chrétien près des protestants et pour un disciple du Coran près des sectateurs de l'Islam. La vérité est que son éclectisme égalait sa sincérité. On cite ce fait curieux qu'il fit passer à l'unitarisme un missionnaire baptiste qui a rendu de grands services à la cause de l'instruction publique dans l'Inde, le Rév. W. Adams. Il puisa, à son tour, dans les réunions religieuses tenues par le Rév. Adams à Calcutta, l'idée d'organiser un culte théiste à l'usage des Hindous.

Déjà auparavant, il avait groupé ses adhérents dans

une association intitulée *Âtmîya Sabhâ* (société spirituelle). En 1829, il y introduisit la célébration d'un service divin subdivisé en quatre parties : récitation de textes védiques, lecture d'un extrait des Oupanishads, sermon, hymnes. La nouvelle secte ne tarda pas à être connue sous le nom de Brahma Sabhâ ou Brahma Samâj, la Société de Dieu. On sait que, dans la théologie hindoue, Brahmâ n'est pas seulement le premier personnage de la trinité, mais encore que son acception neutre *brahman* sert à désigner l'Être absolu et éternel, dont Brahmâ, Vishnou et Siva personnifient respectivement les forces créatrices, conservatrices et destructrices.

Dès 1830, le Brahma Samâj s'installait dans une maison que son fondateur lui avait achetée à Calcutta. L'acte de donation porte que « ce local restera exclusivement consacré aux sermons, prêches, conférences, prières et hymnes qui seraient de nature à favoriser la contemplation de l'Auteur et Conservateur de l'univers, le progrès de la charité, de la moralité, de la sympathie, de la vertu, enfin le raffermissement des liens entre les hommes de tous les cultes et de toutes les croyances ». Un appartement y était réservé aux brahmanes pour la lecture des textes ésotériques, qui dans les Vêdas ne peuvent être communiqués aux autres castes.

Malheureusement, peu après, Râm Mohun Roy s'embarquait à destination de l'Angleterre, où il était envoyé, avec le titre de râjah, pour soutenir certaines réclamations du Grand-Mogol près du cabinet de Saint-James. Il y avait longtemps qu'il caressait le projet de

visiter l'Europe, où sa réputation l'avait précédé. L'aristocratie anglaise lui ménageait l'accueil qu'elle sait si bien offrir, en dehors même des considérations politiques, aux supériorités sociales de tout pays et de toute race. A peine débarqué, il devint à Londres le lion de la saison, sans que cette vogue portât atteinte un seul instant à l'aisance et à la modestie naturelle de son caractère. Miss S. D. Collet, qui se souvient de l'avoir entrevu à cette époque, rapporte qu'il conquit la sympathie de tous les partis par l'affabilité de ses manières, non moins que par la culture de son esprit, et Garcin de Tassy, qui le rencontra l'année suivante à Paris, trace son portrait en ces termes : « Son physique répondait à ses belles qualités morales; il avait une physionomie noble et expressive; son teint était extrêmement brun, presque noir; mais son nez régulier, ses yeux brillants et animés, son front large, la beauté de ses traits rendaient son visage remarquable. Il était bien proportionné; sa taille était de six pieds. Son costume était habituellement bleu. Il portait un châle blanc, roulé sur ses épaules, qui descendait par devant jusqu'à la ceinture. Il ceignait sa tête d'un turban, à la manière des musulmans de l'Inde.[1] »

Sa mission terminée, il se préparait à regagner l'Inde, pour mettre au service de la réforme qu'il poursuivait le fruit de ses expériences en Angleterre, lorsque, épuisé par ses travaux et peut-être miné par le climat, il tomba malade et mourut à Bristol, le 27 sep-

[1] Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie*, 2e éd. Paris, 1870, tome II, page 151.

tembre 1833. Ses restes reposent dans le cimetière de cette ville, sous un monument de style oriental élevé par son disciple et ami Dwarka Nâth Tâgore, qui vint lui-même mourir en Angleterre quelques années plus tard.

Privée de son chef, la petite Église du Brahma Samâj languit une douzaine d'années et paraissait près de s'éteindre, lorsqu'elle mit à sa tête le jeune Debendra Nâth Tâgore. Celui-ci, né en 1818 de Dwarka Nâth Tâgore, l'ami de Râm Mohun Roy, appartenait au clan brahmanique des piralis. A peine âgé de vingt ans, il avait fondé une « association pour la recherche de la vérité », *Tattva bodhini Sabhâ*, qui se proposait « l'introduction graduelle, parmi les populations indigènes, du culte monothéiste originairement inculqué dans les Écritures hindoues ». L'association se réunissait chaque semaine dans la maison des Nâth Tâgore, pour y discuter des questions religieuses; une fois par mois, elle y célébrait un service divin où l'on chantait des hymnes et où on lisait des textes des Oupanishads. Elle avait même commencé à former des missionnaires pour prêcher dans toute l'Inde la réforme du culte national, lorsqu'en 1843 elle entra en corps dans le Brahma Samâj, à la suite de Debendra. Elle y apportait, avec ses ressources pécuniaires, ses habitudes d'activité intellectuelle, et bientôt, grâce à cet élément nouveau, l'œuvre de Mohun Roy reprit sa marche ascendante. Cependant, en 1847, les brahmaïstes pratiquants n'étaient pas même un millier. Alors éclata une crise qui semblait présager leur dispersion, mais qui devint, au contraire, le prin-

cipal fondement de leur rapide fortune parmi les classes éclairées du pays.

Râm Mohun Roy avait compris dans son organisation religieuse tous ceux qui admettaient l'unité de Dieu, sous cette seule restriction de ne conserver aucune affinité avec des doctrines et des pratiques polythéistes. Toutefois, en fait, le Brahma Samâj était une simple secte de l'hindouisme, puisqu'il admettait l'infaillibilité des Vêdas. Les prières et les hymnes qui composaient toute sa liturgie étaient profondément empreints de l'esprit vêdântin, qui s'y traduisait en continuelles allusions aux dogmes de la métempsycose et de l'identification avec l'essence divine. Or, rien n'était plus contraire aux tendances de Debendra Nâth Tâgore et de ses amis, qui, — peut-être sous l'influence d'une éducation plus européenne, — en étaient arrivés à la conception d'un Dieu distinct et personnel.

Les nouveaux venus, qui avaient rapidement conquis la prééminence dans le Brahma Samâj, cherchèrent d'abord dans les Vêdas mêmes, la confirmation de leurs vues. On a dit que tout pouvait se trouver dans la Bible; cette assertion s'appliquerait bien mieux encore aux Vêdas. Les Vêdas, — ou plutôt *le Vêda*, c'est-à-dire *la Science*, — sont réputés, dans la théologie des brahmanes, le souffle même de Dieu, communiqué aux *richis*, les bardes de la migration aryenne, et transmis par eux de bouche en bouche, jusqu'au jour où les brahmanes, leurs légitimes héritiers, jugèrent opportun de fixer par écrit les formules de la révélation divine. En réalité, les Vêdas forment une innombrable collection de liturgies et de traités théologiques,

composés par des auteurs généralement inconnus, dont les plus récents vivaient aux approches de notre ère et les plus anciens à l'époque des premières invasions aryennes dans l'Inde. On conçoit que, parmi des fragments littéraires aussi variés d'origine et de date, on puisse trouver des traces de tous les courants qui ont successivement ou simultanément concouru à la formation des croyances hindoues, — depuis le culte des éléments divinisés par le génie naïf des Aryas, jusqu'aux conceptions les plus abstraites du panthéisme ou du pessimisme athée, mûries à l'ombre des sanctuaires par plusieurs siècles d'élaboration philosophique, — depuis les grossières superstitions inoculées aux envahisseurs par le contact des fétichismes autochtones et des idolâtries étrangères, jusqu'aux pratiques minutieuses introduites par le ritualisme des brahmanes pour consacrer l'exploitation religieuse et sociale des castes asservies, — le tout relevé par des accents d'une piété sincère et profonde, se traduisant en élans mystiques vers un être idéal qui rappelle parfois, comme le fait observer Edgar Quinet, le dieu personnel et vivant des religions monothéistes[1].

Cette tendance est même si prononcée dans certains hymnes du Rig-Vêda, que la plupart des indianistes s'imaginèrent d'abord y surprendre, non l'évolution naturelle de l'esprit hindou vers l'unité et la simplicité de la cause première, mais une dernière trace, un écho affaibli de quelque antique religion monothéiste, antérieure à la phase du naturalisme.

[1] On peut citer comme exemple l'hymne bien connu à Varouna (Rig Vêda II, 28), empreint d'une aspiration si vive à la pureté morale, d'un sen-

Même dans les portions les plus récentes de la littérature védique, on remarque, à côté des théories les plus absurdes et les plus dégradantes, des passages d'une portée morale et philosophique que ne répudierait pas la métaphysique la plus élevée de notre époque. Il n'y a pas jusqu'au recueil des Pourânas, — ce Vêda supplémentaire, surnommé la Bible populaire des Hindous, — qui ne montre sans cesse, derrière la physionomie mobile et transparente de ses dieux, l'Être qu'un texte nomme « le puissant Seigneur, immuable, saint, éternel, d'une nature toujours identique à elle-même, qu'il se révèle comme Brahmâ, Vishnou ou Siva, créateur, conservateur ou destructeur du monde ».

Lors donc que Debendra Nâth Tâgore et ses amis s'entendirent opposer les passages mêmes des Vêdas, ils commencèrent par mettre en suspicion, non l'infaillibilité des Écritures, mais la fidélité des versions partielles qu'ils en possédaient. Il faut songer que les Vêdas comprenaient des milliers de textes isolés, que la connaissance de leurs parties les plus importantes était le monopole exclusif de la caste brahmanique, qu'à cette époque la science européenne n'avait pas encore vulgarisé, dans l'Inde même, le vrai sens des Écritures hindoues, enfin qu'elles étaient rédigées dans une langue morte, le sanscrit, peu connu même des théologiens indigènes, en dehors de quelques centres d'études sacerdotales. Aussi le Brahma Samâj se

timent si profond du péché, que M. F. Pillon l'a appelé un *Kyrie eleison* védique, ou encore l'hymne : *A quel dieu offrirons-nous le sacrifice?* (Rig Vêda, X. 121) et l'hymne sur l'origine de l'univers. (Rig Vêda, X, 129.)

décida-t-il, sur l'initiative d'Akhai Kumar Datta, l'éditeur du *Tattvabodhini Patrikâ*, à charger quatre jeunes *pandits* de copier, à Bénarès même, la collection des quatre Vêdas, dont la ville sainte du brahmanisme possédait seule un exemplaire soi-disant complet et authentique.

Ce travail dura deux ans, et, lorsque le résultat en fut communiqué au Brahma Samâj, nul ne put plus s'y refuser à la désolante conviction que, à côté d'enseignements sublimes, les Vêdas renfermaient, en même temps que la justification des superstitions les plus grossières, un ensemble de dogmes inconciliable avec les principes du monothéisme.

Cette fois, l'infaillibilité des Écritures fut courageusement jetée par-dessus bord, et le Brahma Samâj, rompant avec la tradition de l'hindouisme, comme avec le caractère distinctif de toute religion révélée, devint une Église purement théiste, — la première peut-être, après l'unitarisme, qui ait jamais acquis une sérieuse importance dans le monde. — Debendra Nâth Tâgore lui fit adopter, sous le nom de *Brahma Dharma*, « la règle du théisme », une profession de foi, qui, sans tomber dans un dogmatisme exagéré, résumait les principes élémentaires de tout culte maintenu dans les bornes de la religion naturelle : —l'unité et la personnalité de Dieu, — l'immortalité de l'âme, — l'efficacité morale de la prière, — la nécessité du repentir pour le rachat des fautes [1]. — Jusqu'à cette

[1] V. *The New Dispensation and the Sâdhâran Brahmo Samâj*, par le pandit SIVANÂTH SÂSTRI. Madras, 1881, page 10. — Le *covenant*, ou constitution du brahmaïsme, que les membres devaient signer, renfermait les quatre propositions suivantes : I. Au commencement, Dieu seul était

réforme, la partie la plus importante du culte, c'est-à-dire la récitation des textes sacrés, s'y passait entre brahmanes, à portes fermées, et les adeptes d'autre caste n'étaient admis qu'à l'audition du sermon et des hymnes. Désormais le Brahma Samâj n'admit plus de distinction entre les fidèles, et il en fut récompensé par les nombreuses adhésions qui lui arrivèrent, non seulement de Calcutta, mais encore de la province.

Cependant, telle est la persistance des préjugés sociaux que la plupart des brahmaïstes restaient toujours soumis aux prescriptions de caste sanctionnées par l'ancien culte, notamment dans l'importante question du mariage. Bien plus, d'excellents esprits — qui, du reste, se retrouvent ailleurs que dans l'Inde et chez les brahmaïstes — continuaient à pratiquer dans leur famille, par pur respect humain, des cérémonies, que, dans le Brahma Samâj, ils dénonçaient comme contraires à la raison et à la dignité humaines. C'est que les convictions des brahmaïstes manquaient encore de cette ferveur, prête à tous les sacrifices, qui, mal réglée, aboutit trop souvent à l'intolérance, mais qui n'en est pas moins indispensable au succès de toute grande réforme, religieuse ou sociale. Le Brahma Dharma était surtout la formule d'une philosophie : il était réservé à Keshub Chunder Sen d'en faire l'évangile d'une religion.

et il a créé cet Univers. II. Dieu est intelligent, infini, bienveillant, éternel; il gouverne l'Univers, il est omniscient, omniprésent, le refuge de tous, sans corps, immuable, unique, sans second, tout-puissant, existant par lui-même et au-dessus de toute comparaison. III. C'est en le vénérant, et en le vénérant seul, que nous pouvons atteindre la suprême béatitude dans ce monde et dans l'autre. IV. L'aimer et accomplir les œuvres qu'il aime constituent le culte que nous lui devons.

CHAPITRE XII

Les réformes sociales du Brahma Samâj.

Keshub Chunder Sen. — Son influence sur l'activité religieuse du samâj de Calcutta. — Abandon graduel des distinctions de caste. — Brahmaïstes progressistes et conservateurs. — Conflit de Keshub avec Debendra Nâth Tâgore sur la portée sociale de la réforme brahmaïste. — Déchirement du Brahma Samâj en Âdi Samâj et en Samâj de l'Inde. — Exubérance de vie religieuse parmi les néo-brahmaïstes. — Les *Brahmostabs*. — Inauguration du nouveau *Mandir*. — Campagne de Keshub pour faire reconnaître la validité des mariages brahmaïstes, obtenir la suppression des mariages prématurés, introduire le consentement de l'épouse, etc. — Institution du mariage civil à titre facultatif par le *Native Marriage Act* de 1872. — Fondation, par Keshub, de l'*Indian Reform Association*. — Participation de cette société à tous les mouvements pour la régénération sociale de l'Inde. — Établissement d'écoles, émancipation des femmes, répression de l'ivrognerie. — Moyens de propagande et progrès rapides du brahmaïsme dans les provinces. — Institutions caractéristiques des différents samajes.

Keshub Chunder Sen naquit en 1838 dans une famille de la caste vaidya. Son père, qui avait rempli des fonctions importantes dans le gouvernement du Bengale, était un sectateur de Vishnou, célèbre par l'éclat des fêtes qu'il donnait dans sa maison en l'honneur du dieu. C'est de ce milieu, peu favorable aux tendances monothéistes, qu'était sorti le jeune Keshub, comme autrefois Râm Mohun Roy; mais la fréquentation du collège anglo-indien de Calcutta exerça sur ses convictions la même influence que l'enseignement du collège mahométan de Patna sur les idées religieuses de son devancier. A peine âgé de vingt ans, Keshub avait déjà groupé un certain nombre

de jeunes gens, avides, comme lui, de s'instruire dans la littérature et la philosophie occidentales. C'est alors qu'une brochure du Brahma Samâj, tombée par hasard entre ses mains, lui révéla l'existence, dans son propre pays, de l'Église idéale qu'il rêvait. Son adhésion ne se fit pas attendre, et, à l'instar de Debendrâ Nâth Tagore, il se fit suivre par le petit groupe qui était déjà habitué à le considérer comme un guide spirituel.

« Il y a deux sortes de déisme, — a écrit un des disciples les plus fidèles de Keshub, le babou Protâb Chunder Mozoumdar, — le déisme philosophique, engendré par l'action des phénomènes naturels sur les facultés de l'homme, et le déisme *révélé*, produit par l'action de l'esprit divin sur l'âme humaine. Le premier reste exposé aux attaques de la philosophie et varie avec notre conception des lois naturelles; le second échappe aux atteintes de la science et de la philosophie ordinaires. Le premier, c'est l'homme qui va à Dieu; le second, c'est Dieu qui va à l'homme.[1] » — C'est cette seconde forme de déisme que Keshub inculqua au Brahma Samâj, en s'attachant à ce que miss S. D. Collet nomme le côté *augustinien* de la religion, c'est-à-dire « la soif de Dieu, un profond sentiment de la fragilité humaine, une faible estime pour le mérite des œuvres et pour la moralité extérieure, un ardent désir de s'abîmer dans l'océan sans bornes de l'amour divin. »

Keshub avait, du reste, un vrai tempérament de réformateur. Énergique et convaincu, doué d'une éloquence limpide et persuasive, en même temps que

[1] *Indian Mirror* du 25 avril 1875.

colorée et entraînante, il joignait au prestige du talent et du savoir cet ascendant inné qui donne la clé des cœurs et des consciences. Également versé dans la connaissance des dialectes indigènes et de l'anglais, il combinait la gravité et la douceur des manières orientales avec une simplicité de formes et une activité d'esprit tout européennes.

Si je m'en rapporte à l'impression qu'il m'a produite quelques années plus tard, c'est certes, de tous les personnages que j'ai eu l'occasion d'entrevoir dans l'Inde, celui qui m'a paru le mieux personnifier la génération indigène formée par l'action des idées européennes sur les tendances de la société hindoue. Ses adversaires mêmes n'ont jamais contesté qu'il ne fût un homme exceptionnellement doué. Son grand tort, comme on le verra plus loin, a été peut-être de le croire et de le dire lui-même.

Sous son impulsion apparut bientôt, dans cette Église rationaliste, une intensité de vie religieuse qui partout ailleurs semble être restée le monopole des sectes stimulées par une théologie miraculeuse. Les assemblées du Brahma Samâj devinrent plus fréquentes et mieux suivies; nombre de visages nouveaux s'y montrèrent, attirés par la réputation du jeune prédicateur et retenus par le charme pénétrant de sa parole. Ce fut un véritable *réveil*, dont la première conséquence fut de donner aux membres de l'Église brahmaïste l'énergie nécessaire pour rompre définitivement avec les pratiques de l'hindouisme.

Debendra Nâth Tâgore prêcha d'exemple au mois de juillet 1861, en célébrant le mariage de sa propre

fille sans aucun des rites idolâtriques sanctionnés par la tradition des brahmanes. L'année suivante, il faisait disparaître l'idole domestique qu'il avait tolérée jusque-là sous son toit et, sur l'initiative de Keshub, il se dépouillait du cordon symbolique de la caste dans la célébration de l'office divin.

Mais Keshub voulait aller plus loin encore dans cette voie, et, le jour où il fut choisi comme ministre adjoint du Brahma Samâj de Calcutta, il oublia qu'il était un vaidya de naissance et il vint dîner avec sa femme à la table de Debendra Nâth Tâgore, qui, dans la hiérarchie brahmanique, n'était qu'un pirali. Or, un brahmane peut s'associer à des individus de clans ou même de castes inférieurs pour les entreprises et les objets les plus divers, mais il ne peut participer à leurs repas sans encourir une excommunication qui le met au ban de sa famille, le dépouille de ses biens et le chasse de sa maison. Vainement voudrait-il se rattacher au groupe dont le contact lui a fait perdre son rang : la naissance seule peut donner la caste. Il tombera donc, au-dessous même des *soudras*, dans cette tourbe de gens sans caste, *outcasts*, qui ne comptent plus dans la hiérarchie minutieuse de la société hindoue.

Autrefois, c'est à peine si la moindre infraction, même involontaire, à l'étiquette des castes, pouvait se racheter au prix de longues pénitences et d'énormes amendes payées aux prêtres. Mais la domination anglaise n'a pas inutilement passé sur l'Hindoustan : les sympathies que le ministre adjoint du Brahma Samâj rencontra dans sa disgrâce, chez ses concitoyens les plus

éclairés ne tardèrent à montrer que, pour la première fois peut-être depuis l'insurrection sociale de Bouddha, la révolte contre les prescriptions de caste redevenait possible dans la société hindoue. Quelque temps après, comme Keshub était tombé dangereusement malade, sa famille elle-même vint à résipiscence et consentit à le réintégrer dans ses droits patrimoniaux.

A peine rétabli, Keshub proposa de rendre obligatoire pour les ministres du Brahma Samâj l'abandon du cordon brahmanique. Debendra Nâth Tâgore, bien qu'il eût lui-même donné l'exemple de cette mesure, se refusa à en faire une condition indispensable de l'exercice du sacerdoce. De là résultèrent de vives discussions, où l'on vit les brahmaïstes se partager en deux camps, sous la direction respective des deux ministres. Tous semblaient plus ou moins d'accord sur les questions de principes. Mais les conservateurs, appuyés par Debendra Nâth Tâgore, que tant d'innovations commençaient à effrayer, soutenaient que le Brahma Samâj devait se confiner autant que possible dans la réforme religieuse, qu'il fallait compter avec l'état des mœurs, et que la répudiation complète des distinctions sociales était contraire à la tradition comme à l'esprit national des hindous. A quoi les progressistes répliquaient avec Keshub qu'il était impossible de séparer les réformes sociales des réformes religieuses, que devant Dieu toutes les distinctions de caste devaient s'effacer et qu'une Église, ayant la conscience d'être en possession de la vérité devait la proclamer intégralement, sans hésitations comme sans scrupules.

Cette controverse atteignit son point culminant, lorsque Keshub s'avisa un beau jour de célébrer le mariage d'un vaidya avec une jeune veuve de caste différente; après quoi, toute la noce, y compris le ministre, participa au même repas. Le scandale prit alors de telles proportions, au sein même du Brahma Samâj, que Keshub, désespérant de gagner la majorité à ses idées, quitta volontairement l'association avec plusieurs centaines de partisans, et, l'année suivante, il consommait le schisme, en constituant une Église distincte, sous le titre de *Bhâratbharsia Samâj* ou Brahma Samâj de l'Inde, par opposition au Brahma Samâj de Calcutta, qui fut désormais connu sous le nom d'*âdi* (ancien) *Samâj*.

La nouvelle association n'avait pas seulement pour but de faire concurrence, dans Calcutta même, à l'Église de Debendra Nâth Tâgore; mais elle se proposait en outre d'organiser tous les Brahma Samâjes du pays en une fédération dont elle serait le centre. « Nous voyons autour de nous, disait Keshub dans son discours d'inauguration, prononcé le 11 novembre 1866, un grand nombre d'associations constituées sur divers points pour adorer en commun le seul vrai Dieu — des centaines et des centaines d'hommes professant notre foi — des missionnaires dispersés dans toutes les directions pour prêcher les saintes vérités du Brahma Dharma, d'autres enfin travaillant à répandre ces vérités par des livres et par des traités. Unir tous ces brahmaïstes, en faire un seul corps, combiner leurs efforts respectifs dans un vaste système d'organisation coopérative, tel est l'objet que nous avons à réaliser. »

A l'instar des presbytériens, les néo-brahmaïstes ne voulurent d'autre président que Dieu; mais Keshub resta leur chef réel sous le titre de secrétaire du Bhâratbharsia Samâj et de ministre attaché à la congrégation de Calcutta.

Livrés à eux-mêmes, les néo-brahmaïstes, comme l'on pouvait s'y attendre sous la direction de Keshub, s'abandonnèrent à une exubérance de vie religieuse que leur ministre s'efforça, non pas de modérer, mais de régulariser par l'institution de rituels conformes à l'esprit de la nouvelle association.

Le service hebdomadaire, qui resta fixé au dimanche pour correspondre au chômage réglementaire introduit par les Anglais dans les habitudes de l'Inde, se composa désormais de prières, d'hymnes, de prêches et de lectures indifféremment empruntées aux Vêdas, à l'Ancien et au Nouveau Testament, au Coran et au Zend Avesta[1]. Il fut complété par un « service de famille » que chaque brahmaïste pouvait quotidiennement célébrer dans sa maison. Quant aux rituels précédemment en usage pour les cérémonies de l'initiation, du mariage, de la crémation, du *jâtkarma* (actions de grâces après la naissance d'un enfant) et du *nâmkaram* (collation du nom), ils furent simple-

[1] Voici l'ordre du service dans le Bhâratbharsia Samâj :

1. Hymne.
2. Invocation.
3. Hymne.
4. Adoration.
5. Communion silencieuse.
6. Prière en commun.
7. Prière pour le salut universel.
8. Hymne.
9. Lecture.
10. Sermon.
11. Prière.
12. Bénédiction.
13. Hymne.

ment modifiés par l'élimination des formules en désaccord avec le programme de la réforme, et la cérémonie du *shrâdha*, service funèbre qui était intimement lié à la théorie de la métempsycose, fut complètement remaniée dans le sens des doctrines professées par le brahmaïsme sur les destinées futures de l'âme. Enfin Keshub fonda une série de *brahmostabs* (fêtes du Seigneur), qui reviennent à des époques périodiques et se prolongent une journée entière [1].

Ces fêtes paraissent avoir exercé une influence qui peut seulement s'expliquer par le caractère contagieux du mysticisme même le plus rationaliste. « Le changement produit chez certaines personnes par nos

[1] Voici, d'après l'*Indian Mirror* du 22 août 1871, la description d'une de ces fêtes, le *Bhadrostab* de 1871, qui prouve tout au moins pour la ferveur des assistants :

A six heures précises, un hymne fut entonné en chœur dans la galerie supérieure du *mandir* pour annoncer la solennité du jour. D'autres suivirent, avec accompagnement d'harmonium, et ainsi d'hymne en hymne, on atteignit le moment de l'office, qui, en y comprenant le sermon, dura de 7 à 10 heures. Une partie de la congrégation se retira alors pour prendre quelque repos, mais le reste entoura le *vêdi* pour demander au ministre des éclaircissements sur divers points de son sermon. A midi, comme l'assemblée se retrouvait au complet, quatre pandits vinrent successivement réciter des textes sanscrits. A 1 heure, le ministre donna une conférence sur les quatre points suivants : 1° Le Vêda est inférieur à la véritable Écriture où se révèle le Dieu éternel ; 2° le sage doit partout rejeter l'erreur et retenir la vérité ; 3° de toutes les Écritures, grandes et petites, extrais l'essence, car c'est la vérité ; 4° pour trouver Dieu, adresse-toi à la fois aux Écritures, aux sages et à ta conscience. — Vinrent alors plusieurs thèses philosophiques et religieuses exposées par leurs auteurs. Des hymnes, des méditations et des prières en commun conduisirent l'assistance jusqu'aux approches de 7 heures, où devait se célébrer l'initiation de sept nouveaux brahmaïstes. Cette cérémonie, entrecoupée d'un sermon, ne se prolongea pas moins de deux heures, et l'assemblée qui, à en croire le chroniqueur, ne donnait aucun signe de fatigue après ces quinze heures de dévotion continue, se sépara en chantant qu'elle n'en avait pas encore assez : *The heart wishes not to return home.*

brahmostabs, écrivait en 1868 Protâb Chunder Mozoumdar, est vraiment merveilleux. Hommes et femmes y sont comme saisis d'une pieuse contagion ; chaque fois de nouveaux adeptes y sont conquis, d'anciens membres, réconfortés et régénérés. Les brahmaïstes qui veulent savoir ce que c'est de voir et de sentir Dieu n'ont qu'à suivre un brahmostab [1]. » Parfois, à l'issue de la cérémonie, les assistants se formaient en cortège et, leur ministre en tête, parcouraient les rues du quartier indigène en chantant des hymnes à la gloire du Dieu unique.

Une partie de ces innovations, s'il faut en croire le pandit Sivanâth Sâstri, fut due au rapprochement qui s'était opéré, dès les débuts du Bhâratbharsia Samâj, entre le groupe de Keshub et l'école de la *bhakti*, principalement représentée au Bengale par les sectateurs de Chaitanya. Le néo-brahmaïsme leur emprunta notamment les hymnes qu'ils chantaient dans leurs *sankirtans*, expurgés sans doute de toute allusion polythéiste, mais empreints de ce doux mysticisme qui fait à la fois le charme et le péril du génie hindou. « D'un mètre inégal, qui varie souvent dans le cours du même morceau, dit miss S. D. Collet, ils se débitent sur un ton récitatif un peu difficile à saisir pour des oreilles européennes, mais de nature à vivement impressionner les gens du pays, lorsqu'ils sont chantés à l'unisson par des centaines de fidèles sous l'influence pénétrante d'un même sentiment de piété [2]. »

[1] *Indian Mirror* du 1er juillet 1868.

[2] V. quelques traductions de ces hymnes dans le *Brahmo Year-Book* de 1877, p. 50.

Le *mandir* ou temple que se bâtit le Bhâratbharsia Samâj ne fut achevé qu'en 1869. L'inauguration en eut lieu le 29 août, devant une assistance enthousiaste des plus nombreuses. Keshub y donna lecture de la déclaration suivante que je reproduis en entier, parce qu'elle donne une idée de ses vues à cette époque :

Aujourd'hui, par la grâce divine, le culte public de Dieu est institué dans ce local, pour l'usage de la communauté brahmaïste. Chaque jour, ou au moins chaque semaine, on y adorera le Dieu un, sans second, parfait, infini, créateur de tout, omniprésent, omnipuissant, omniscient, tout miséricordieux et tout-puissant.

Ici aucun homme, aucun être inférieur, aucun objet matériel ne sera adoré comme équivalent, substitut ou incarnation de la Divinité. Ici aucune prière ne sera offerte, aucun hymne ne sera chanté, sauf au nom de Dieu. Ici l'on ne gardera aucune image sculptée ou peinte, aucun symbole extérieur qui ait servi ou qui puisse servir à une secte quelconque pour célébrer un culte ou commémorer un événement particulier. Ici l'on ne sacrifiera aucune créature. Ici l'on n'autorisera ni de manger, ni de boire, ni de se livrer à aucune espèce de gaîté ou d'amusement profane. Ici l'on ne ridiculisera et l'on ne décriera, au cours de l'office divin, aucun être, ni aucun objet vénérés par une secte quelconque. Ici l'on ne reconnaîtra, ni ne vénérera aucun livre comme la parole infaillible de Dieu, sans cependant ridiculiser ni décrier aucun livre accepté comme tel par une secte quelconque. Ici l'on n'introduira aucune prière, aucun hymne, aucun sermon ou discours qui puissent soutenir ou encourager, sous une forme quelconque, l'idolâtrie, le sectarianisme ou le péché. Ici le service divin sera conduit en vue de permettre à tout homme et à toute femme, abstraction faite de la caste, de la couleur et du rang, de s'unir intimement, pour éviter l'erreur et le péché, pour

progresser en sagesse, foi et vertu. — La congrégation du Brahma Mandir de l'Inde adorera Dieu dans le présent local, conformément à ces principes.

Paix! Paix! Paix!

Le Bhâratbharsia Samâj eut bientôt rallié à son organisation la grande majorité des Samâjes qui existaient déjà en province, et le chiffre de ses adhérents ne tarda pas à dépasser la force numérique de l'association primitive. Il y avait toutefois un obstacle légal qui écartait du brahmaïsme militant nombre d'esprits déjà gagnés à ses doctrines. La législation de l'Inde n'admettait que le mariage religieux, c'est-à-dire le mariage régulièrement célébré suivant les rites d'une religion reconnue. Quelle était dès lors la valeur d'unions célébrées entre Hindous, sans les formalités requises par le rituel de leur religion traditionnelle? On vit bientôt l'importance de cette question par une consultation de l'avocat général de l'Inde, M. T. H. Cowie, portant que les mariages brahmaïstes n'étaient pas valides et que les enfants issus de ces unions restaient illégitimes. Aussitôt les brahmaïstes s'empressèrent de pétitionner, pour que le gouvernement mît leur nouveau rituel sur le pied des rites hindous.

Rien de plus fondé en équité, rien de plus simple en apparence. Dès 1868, malgré la réserve et la lenteur avec lesquelles le gouvernement anglais se hasarde, surtout chez ses sujets d'Asie, à intervenir dans le développement des traditions et des coutumes nationales, sir H. Sumner Maine, qui dirigeait le département de la justice dans le cabinet du vice-roi, avait proposé un *bill* qui, dépassant même le but des pétitionnaires, intro-

duisait le mariage civil à titre facultatif parmi les indigènes de l'Inde ; — c'est-à-dire que les cultes reconnus conservaient le droit de célébrer des unions valables ; mais il était loisible à tous — sauf aux chrétiens — de se marier, en dehors de formalité religieuse, devant un fonctionnaire de l'état civil (*registrar*) désigné par le gouvernement.

Ce projet souleva naturellement, chez les orthodoxes de tous les cultes reconnus, des protestations qu'en Europe nous connaissons de longue date. Pârsîs et brahmanes oublièrent leurs controverses pour dénoncer à l'unisson le péril qu'allaient courir la religion, la famille et la société, si l'on autorisait leurs coreligionnaires à se passer du prêtre dans l'acte le plus solennel de la vie. En présence de cette agitation, le gouvernement retira le *bill*, et ce fut seulement après deux années d'intervalle, au commencement de 1871, que le successeur de sir Sumner Maine, M. Fitzjames Stephen, déposa un nouveau projet, le *Brahmo Marriage Act*, rédigé cette fois dans les termes réclamés par les brahmaïstes. En y donnant la consécration légale au rituel de Keshub Chunder Sen, le gouvernement sanctionnait du coup certaines réformes d'une haute importance pour l'Inde :

Ainsi, malgré les textes formels des Vêdas, qui reconnaissent une certaine indépendance aux femmes, celles-ci sont tombées, à la suite des invasions musulmanes, dans une condition d'assujettissement qui ne laisse aucune part à leurs préférences dans le choix d'un seigneur et maître. Le brahmaïsme, qui a tant fait pour l'émancipation de la femme hindoue, ne pouvait

accepter un pareil oubli de l'égalité des sexes et, dès la réforme de son rituel, il s'était hâté d'introduire dans la cérémonie nuptiale la condition, inconnue jusque-là, du consentement de la femme « librement formulé à la face du Dieu tout-puissant ».— Une autre innovation du projet, également adoptée sur l'initiative de Keshub Chunder Sen, qui prêchait depuis longtemps contre le fléau des mariages prématurés, établissait un minimum d'âge, fixé à 18 ans pour les garçons et à 14 ans pour les filles.—Enfin le *bill* introduisait la monogamie dans les codes hindous, en la rendant obligatoire pour tous ceux qui contracteraient mariage sous le bénéfice des présentes dispositions.

Bien que confiné à une secte spéciale, le nouveau *bill* rencontra la même opposition que le précédent, et, détail caractéristique, parmi ses adversaires les plus acharnés, se trouvaient des membres de l'Adi Samâj. Deux mille soi-disant brahmaïstes pétitionnèrent même au conseil législatif de l'Inde pour qu'il rejetât le projet comme inutile, exorbitant et dangereux. On adopta alors un moyen terme entre le système de M. Stephen et celui de sir Sumner Maine. Le conseil législatif effaça du *bill* le nom des brahmaïstes et le rendit applicable, sous le nom de *Native Marriage Act*, « à toute personne ne professant ni le christianisme, ni le judaïsme, ni le mahométisme, ni le parsisme, ni le bouddhisme, ni la religion des sikhs ou des jaïnas [1] », énumération négative qui avait pour but de

[1] Secte assez nombreuse dans l'est de l'Inde qui professe des doctrines religieuses voisines des bouddhisme.

rassurer les sectateurs de ces différents cultes contre l'abandon de leurs autels par des fiancés sceptiques ou impatients [1].

La véhémence même de l'opposition, que les néo-brahmaïstes avaient eu à vaincre pour faire admettre la validité de leurs mariages, ne pouvait que servir leur propagande en signalant leur groupe à tous ceux qui, comme autrefois Keshub Chunder Sen, cherchaient un centre de rénovation religieuse et sociale. Dès son retour du voyage qu'il fit en Angleterre, avec quatre disciples, à la fin de 1870, le ministre du Bhâratbharsia Samâj fonda à Calcutta l'*Indian Reform Association*, « en vue de poursuivre la réforme morale et sociale des natifs de l'Inde ». Ouverte à tous les indigènes sans distinction de race ni de culte, mais composée en majeure partie de brahmaïstes, elle fut subdivisée en cinq sections, sous les titres suivants : 1° amélioration du sort des femmes; 2° éducation; 3° littérature à bon marché; 4° tempérance; 5° bienfaisance.

Dès les premiers jours, on trouve cette société à la

[1] Voici le texte de la déclaration que la nouvelle loi, promulguée le 22 mars 1872, fait signer aux parties en présence du *registrar* et de trois témoins : « Je soussigné atteste : 1° que je ne suis pas marié; 2° que je ne professe pas la religion chrétienne, juive, hindoue, mahométane, guèbre, bouddhiste, sikhe ou jaïna; 3° que j'ai dix-huit (ou quatorze) ans accomplis; 4° que je ne suis pas allié à mon conjoint dans un degré de parenté prohibé par le statut personnel auquel moi ou mon conjoint nous nous trouvons soumis; 5° (*pour la femme, si elle n'a pas vingt et un ans accomplis, à moins qu'elle ne soit veuve*) que le consentement de mon père (*ou, à son défaut, de mon tuteur*) a été donné à ce mariage et n'a pas été révoqué; 6° qu'il est à ma connaissance qu'en faisant dans cet acte une déclaration fausse, je m'exposerais à la prison et à l'amende. » (V. le *Brahmo Year Book* de 1879.)

tête de toutes les entreprises qui poursuivent la régénération morale et matérielle de l'Inde. L'éducation de la femme et la répression de l'intempérance semblent surtout avoir attiré son activité. En 1871 elle fonda, à l'intention des femmes indigènes, une école d'adultes, ainsi qu'un institut normal, auquel fut annexée une école primaire de filles pour servir de champ d'expériences. En 1875, les élèves de l'institut normal avaient formé entre elles une société d'instruction mutuelle qui organisait des conférences périodiques sous la direction de Keshub et qui publiait ses travaux dans l'organe de l'Association, le *Bâmâbodhini Patrikâ,* fort répandu parmi les familles du Bengale. Une autre école, la *Bengal Ladies School,* fut ouverte à Calcutta en 1876, pour préparer à l'examen d'institutrice organisé par le gouvernement; parmi les élèves qui s'y firent immédiatement inscrire, on remarquait quatre veuves. A côté de ces écoles se trouvait le *Bhârat Asram,* sorte de pension que Keshub fonda en 1872 pour servir d'asile aux femmes indigènes désireuses d'y vivre en commun sous l'égide du Brahma Samâj.

Ces institutions, imitées en plusieurs points par les congrégations locales, ont eu pour résultat immédiat non seulement de relever la condition de la femme chez les adeptes du brahmaïsme, mais encore de leur assurer indirectement un solide point d'appui dans leur lutte contre les religions dominantes de l'Inde. Miss Collet constate, dans son *Year-Book* de 1876, que les femmes brahmaïstes rivalisent d'activité et d'enthousiasme avec leurs initiateurs. Or, plus une réforme est en désaccord avec les mœurs et les

traditions nationales, plus la coopération de l'élément féminin lui est nécessaire pour surmonter la résistance du milieu social. C'est par la femme que les idées nouvelles conquièrent la famille, et c'est par la famille que commence la régénération de la société. Les brahmaïstes ont saisi là une vérité qui est encore trop souvent méconnue dans nos propres pays.

En même temps l'*Indian Reform Association* s'appliquait, avec non moins de succès, à chercher des remèdes contre les habitudes d'intempérance qui sont un vice récent de l'Inde. Avant l'arrivée des Anglais, il est avéré qu'Hindous et mahométans se piquaient d'une sobriété, d'ailleurs commandée par le climat. Avec la civilisation européenne s'introduisit malheureusement le goût des liqueurs fermentées, et, depuis un tiers de siècle, l'ivrognerie s'est étendue dans l'Inde comme une lèpre.

L'Association commença par fonder un journal *Mad na Garal?* (Vin ou poison?) et par organiser des conférences pour prêcher l'abstention des liqueurs fortes. Mais ces efforts n'ayant pas produit de résultats suffisants, Keshub, à la suite d'une enquête qu'il avait poursuivie lui-même dans tout le Bengale, présenta au vice-roi une pétition, appuyée par 16,200 Bengalais, où il demandait au gouvernement de mettre des restrictions à la vente des boissons fermentées. Il fut fait droit à cette demande dès la revision des tarifs généraux en 1876, où l'on éleva considérablement les droits d'entrée sur les vins et les liqueurs; en outre, l'année suivante, des dispositions spéciales restreignirent le nombre des débits, frappèrent la vente clan-

destine des alcools, déclarèrent non recouvrables par voie légale les dettes de cabaret et interdirent aux débitants d'accepter des marchandises en gage; enfin le lieutenant-gouverneur du Bengale reçut le pouvoir de transférer aux juges de paix, dans toute localité où il le croirait opportun, le droit de retirer la patente des débits [1].

Ces exemples montrent à quel point les brahmaïstes en étaient venus à personnifier vis-à-vis du gouvernement anglo-indien les tendances réformatrices de la société indigène. Le dernier vice-roi, lord Northbrook, leur a rendu pleine justice à cet égard, lorsqu'en 1876, à son départ de Calcutta, il témoigna publiquement à leur secrétaire ses vives sympathies pour leur œuvre de moralisation et de progrès, « abstraction faite de toute divergence sur le terrain de la théologie ».

Cependant le prosélytisme religieux du brahmaïsme marchait de pair avec sa propagande sociale. De toutes parts on accourait écouter la parole ardente et inspirée de Keshub qui, dans certaines circonstances, réunit des auditoires de deux à trois mille personnes. En même temps, d'innombrables *tracts*, renfermant des prières, des sermons, des conférences, des dissertations morales ou religieuses, étaient distribués dans tout le pays, avec cette infatigable prodigalité dont nos réformateurs avaient emprunté le secret aux sociétés bibliques d'Angleterre.

Mais c'est surtout par les missionnaires que le brah-

[1] *Brahmo Year-Book* de 1876.

maïsme étendait ses conquêtes dans l'intérieur de la péninsule. Ces missionnaires, formés dans l'institut théologique du Brahma Samâj, ont à la fois pour but d'entretenir la foi chez les fidèles et de la répandre chez les autres. Chaque année, vers l'époque du principal brahmostab, ils se réunissent en conférence à Calcutta, d'où ils se répandent ensuite jusqu'aux extrémités de l'Inde, suivant un itinéraire tracé d'avance, inspectant les congrégations déjà établies et s'efforçant partout d'en fonder de nouvelles. Leurs familles restent à la charge de la communauté, afin qu'ils puissent se vouer tout entiers aux intérêts de l'Église. S'arrêtant là où ils peuvent espérer un auditoire sympathique ou seulement attentif, ils prêchent la bonne parole sur les places publiques, dans les foires, sous un arbre, au bord d'un étang, voire sur le toit d'une maison, ou bien ils chargent un de leurs coreligionnaires de rassembler quelques amis dans sa demeure, à portes fermées. Dès qu'ils ont ainsi réuni un premier noyau d'adeptes, ils l'organisent en une congrégation régulière qui s'occupe aussitôt de recueillir des fonds pour s'édifier un *mandir*.

Ce n'est pas que les brahmanes et en général les Hindous orthodoxes n'essayent de leur susciter des embarras de toute nature. Plus d'une fois, surtout au Bengale, on a vu la populace insulter et disperser les réunions, envahir et même incendier le local, après avoir maltraité les assistants, comme il est arrivé à Cagmari en 1871. Mais ces violences, qui répugnent aux mœurs hindoues, sont assez rares et elles ne se renouvellent jamais dans la même localité. L'opposi-

tion se manifeste plus fréquemment par une de ces excommunications sociales que la loi est impuissante à prévoir et à réprimer. Il y a quelques années se forma dans le Bengale une association dont les membres s'engageaient à rompre toute relation avec les adeptes du brahmaïsme, ceux-ci fussent-ils même leurs plus proches parents. Dans certaines localités on vit les barbiers, les blanchisseurs et les boutiquiers se mettre en grève contre les brahmaïstes de leur clientèle. Ces faits n'ont, d'ailleurs, rien de particulier à l'Inde, car ils se produisent tous les jours aux dépens des libres-penseurs égarés dans les villages catholiques des Flandres belges. Ces persécutions, directes ou indirectes, ne pouvaient toutefois arrêter les progrès du brahmaïsme : rien que durant l'année 1876, on vit ses Samâjes s'élever de 108 à 128 [1].

Toutes ces congrégations, dispersées à la surface de l'Inde, s'efforcent plus ou moins d'imiter la congrégation-mère. En général, l'influence exercée par chaque samâj dépend moins du chiffre de ses membres que de leur activité et de leur énergie. Souvent de petites congrégations, surtout dans les districts éloignés, deviennent des foyers ardents de prosélytisme, envoyant des missionnaires dans toutes les directions et créant des bibliothèques ou même des écoles à l'usage des populations environnantes.

Voici, d'après miss Collet, les principales institutions

[1] Sur ce chiffre, soixante et un se trouvaient dans le Bengale, où certaines villes en possédaient même deux. A Bengalore, des officiers du cantonnement indigène avaient établi un samâj militaire avec une école pour filles de soldat. A Lahore, la femme du ministre avait ouvert un samâj exclusivement féminin, où elle célébrait elle-même le culte.

qui caractérisent un Samâj dans son plein développement :

A. Religion. — 1° Culte en commun, au moins une fois par semaine, mais en général à des intervalles plus rapprochés;

2° Fêtes religieuses dans des occasions spéciales;

3° Emploi d'un rituel théiste pour la célébration des naissances, des mariages et des funérailles;

4° Un cercle de discussions religieuses (*Sangat sabhâ*);

5° Une bibliothèque théiste;

6° Une propagande organisée au moyen de missionnaires, de brochures, ainsi que d'un journal.

B. Philanthropie. — 1° Distribution d'aumônes;

2° Dispensaires pour les malades;

3° Associations pour combattre l'intempérance, les mariages prématurés, etc.

C. Éducation. — 1° Instruction des femmes par diverses méthodes, cours, journaux spéciaux, associations féminines, etc.;

2° Écoles pour les deux sexes;

3° Écoles de nuit pour les classes ouvrières [1].

Lorsque je visitai Calcutta, à la fin de 1876, il était question d'y réunir, en assemblée générale, les délégués de toutes les congrégations affiliées au Bhârat-bharsia Samâj. Cette réunion se tint, en effet, le 23 septembre suivant, sous la présidence de Keshub. On y jeta les bases d'une organisation représentative, destinée à régir les intérêts communs de l'Église néo-

[1] Préface du *Brahmo Year-book* de 1880.

brahmaïste. L'assemblée devait se retrouver l'année suivante pour achever ce travail de constitution. Mais c'était compter sans les incidents qui allaient mettre en péril, sinon la cause du brahmaïsme, du moins l'unité du Bhâratbharsia Samâj et le prestige de son fondateur. C'est souvent à l'heure de leur plus grande prospérité que les Églises, comme les États, se trouvent ébranlées dans leur fondement par l'exagération des principes qui ont fait leur grandeur et leur force.

CHAPITRE XIII

L'éclectisme du Brahma Dharma aux prises avec le mysticisme hindou.

Théodicée et morale du brahmaïsme. — Ses attaches avec les écoles de la philosophie vêdântine et de l'idéalisme allemand. — Éclectisme rationaliste du Brahma Dharma. — Théories mystiques de Keshub Chunder Sen sur la mission des grands hommes, le rôle de l'inspiration et de la prière. — L'ascétisme dans le Bhâratbharsia Samâj. — Lettre de Keshub à miss Collet. — Le mouvement du *bairâgya*. — Velléités sacerdotales de Keshub. — Opposition qu'elles soulèvent. — Projet de mariage entre la fille de Keshub et le jeune mahârâjah de Couch-Behâr. — Mécontentement causé parmi les brahmaïstes par l'âge prématuré des époux. — Incidents de la noce à la cour de Couch-Behâr. — Concessions de Keshub aux pratiques nuptiales de l'hindouisme. — Tentative de l'opposition brahmaïste pour provoquer sa déposition à Calcutta. — Fondation du Sâdhâran Samâj.— Programme de la nouvelle Église brahmaïste. — Ses rapides développements.

Théodicée et morale, le brahmaïsme procède à la fois de l'idéalisme vêdântin, qui est encore la philosophie dominante parmi les hindous éclairés, et de l'idéalisme allemand, qu'ont popularisé, jusque dans l'Inde, les écrits de Carlyle, de Coleridge et, plus tard, des théistes anglais, ainsi que des transcendantalistes américains. A l'instar de ces derniers, le Brahma Dharma proclame que « l'intuition est la racine du brahmaïsme ». Il admet en conséquence deux méthodes pour atteindre à la vérité : « Les vraies Écritures

rédigées par Dieu, dit-il, sont au nombre de deux : le livre de la nature et les idées implantées dans l'esprit. La sagesse, la puissance, la bonté du Créateur sont écrites en lettres d'or dans l'univers : nous connaissons Dieu par l'étude de ses œuvres. En second lieu, toutes les vérités fondamentales se rencontrent dans la constitution de l'homme, sous forme de convictions primordiales et tirant leur évidence d'elles-mêmes. »

Le Dieu du brahmaïsme est « l'Être par excellence, infini dans le temps et dans l'espace, créateur et conservateur de tout ce qui est, à la fois juste et miséricordieux. » Le brahmaïsme rejette formellement la doctrine des incarnations. On lit dans le Brahma Dharma : « Dieu lui-même ne se fait jamais homme en revêtant un corps humain. Sa divinité habite dans tous les hommes et se manifeste plus ostensiblement chez quelques-uns. Mais Jésus-Christ, Mohammed, Nânak, Chaitanya et tous les grands éducateurs qui ont paru à des époques déterminées, ont rendu d'éminents services au monde religieux. Ils ont droit à la gratitude et à l'amour de tous. Ils n'étaient pas absolument saints ou infaillibles; c'étaient seulement des hommes doués. »

Le brahmaïsme distingue quatre espèces de devoirs : 1° *devoirs envers Dieu :* la foi, l'amour, le culte, la pratique de la vertu, etc.; 2° *devoirs envers soi-même:* la conservation de la santé, la poursuite de la science, la sanctification, etc.; 3° *devoirs envers autrui :* la véracité, la gratitude, l'amour des proches, la justice, l'accomplissement des promesses, la bienfaisance au

sens le plus étendu, etc.; 4° *devoirs envers les animaux*, tels que les bons traitements, etc.

Le brahmaïsme est naturellement une religion universaliste et éclectique. Le Brahma Dharma proscrit la distinction des castes et déclare que tous les hommes sont frères : « Le brahmaïsme est distinct de toutes les religions et pourtant il est l'essence de toutes. Il n'est pas hostile aux autres croyances; il accepte ce qu'elles ont de vrai; il ne rejette que leurs erreurs. Il est basé sur la constitution de l'homme, par conséquent permanent et universel. Il n'est confiné ni dans une époque, ni dans un pays. Les hommes de toute contrée et de toute race qui professent cette religion naturelle sont des brahmaïstes. »

Quant à l'âme, — et c'est ici surtout que le brahmaïsme se sépare radicalement des doctrines panthéistes, — Dieu l'a créée, comme toute chose matérielle ou immatérielle, mais, si elle a eu un commencement, elle n'aura pas de fin. Dieu seul est éternel; l'âme n'est qu'immortelle. A la dissolution de l'organisme qu'elle anime, elle quittera les régions terrestres avec ses vertus et ses vices, afin de poursuivre indéfiniment dans d'autres sphères la lutte pour la vérité et la perfection. C'est ainsi qu'il faut entendre ce précepte du Brahma Dharma, que « le paradis du brahmaïste consiste en la société de Dieu ».

Dans une conception aussi élevée de nos rapports avec Dieu, la « voie du salut » est forcément la poursuite de l'idéal par la recherche du vrai et par la pratique du bien. Toutefois, le brahmaïsme ne serait pas une religion s'il n'y ajoutait la nécessité d'un culte

pour permettre à ses adeptes d'entrer en communion avec l'absolu, — culte que, à vrai dire, il fait consister tout entier, non dans la forme des rites, mais dans la valeur des sentiments condensés sous forme d'amour, d'adoration et de prière. C'est surtout à la prière individuelle et spontanée qu'il assigne un rôle important dans sa liturgie, non en vue d'obtenir une modification miraculeuse des lois naturelles ou même d'écarter l'expiation des fautes commises, mais afin de procurer au pécheur, purifié par le repentir, la force de ne plus retomber dans ses anciens égarements.

Sur cette théologie aussi simple que rationnelle, Keshub vint greffer des théories qui semblent une réaction inconsciente du mysticisme hindou contre la rigidité des tendances rationalistes développées dans le brahmaïsme au contact de la philosophie européenne. Déjà dans un sermon sur les « grands hommes » qui fit beaucoup de bruit à Calcutta, en 1866, il cherchait à établir qu'outre la conscience et la nature, il existe un troisième canal par où Dieu se révèle à l'esprit humain : c'est l'action des hommes providentiels, qui représentent particulièrement « Dieu dans l'histoire ». Les bienfaiteurs et les réformateurs de l'humanité, ajoutait-il, peuvent donc être regardés comme des incarnations divines, non dans l'acception vulgaire qui prête à l'Être infini une enveloppe humaine, mais en ce sens que Dieu, présent dans chaque homme, se manifeste davantage chez certaines natures d'élite : «Que les Églises aujourd'hui hostiles interprètent de la sorte le dogme de leurs

hommes-Dieu, et rien n'empêchera plus qu'elles ne s'unissent par la foi en un Père commun, ainsi que par l'estime et la gratitude pour leurs prophètes respectifs. » — C'était là une conclusion fort élevée; mais, par les développements qu'il donnait à sa définition des hommes providentiels, Keshub en faisait une classe d'esprits à part, intermédiaires entre la masse et Dieu, supérieurs aux lois apparentes de la morale universelle, et infaillibles dans leur conduite, lorsqu'ils agissaient sous le coup d'une inspiration divine.

A quels signes reconnaîtra-t-on les élus de la Providence? Keshub n'en dit rien; il se borne à expliquer que ce rôle de prophète peut devenir l'apanage de quiconque, par l'application et l'intensité de sa prière, sait en quelque sorte prendre possession de la Divinité. Il disait en 1873, dans un sermon *sur l'Inspiration*, prononcé à l'occasion du 43e anniversaire du Brahma Samâj :

L'inspiration et la prière sont deux faces du même phénomène de la vie spirituelle. Dans la mystérieuse unité de cette action réciproque entre l'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu, c'est à peine si la cause et l'effet peuvent se distinguer. A peine le cœur s'est-il entr'ouvert par la prière qu'il éprouve les atteintes de l'inspiration, comme le doigt ressent une brûlure quand il se met en contact avec le feu. La conséquence est immédiate, inévitable, nécessaire... Par l'inspiration, Dieu agit sur l'âme; mais *l'âme à son tour réagit sur Dieu :* de là une suite d'actions et de réactions qui remuent l'âme dans ses profondeurs; elle projette jusqu'à Dieu son amour, sa gratitude, son énergie, qui lui sont renvoyés avec un redoublement de grâce et de puissance. Ainsi, d'une union à peine sensible

avec Dieu, nous nous élevons graduellement à cet état d'inspiration où notre volonté s'absorbe complètement dans la Divinité. Heureux celui qui a réalisé cet état, ne fût-ce qu'une fois dans sa vie!... Par l'inspiration, l'homme de Dieu sent sa propre personnalité faire place à la vie divine. Le vieil homme meurt et disparaît; c'est un homme régénéré qui lui succède. Mais l'inspiration va même plus loin : l'esprit inspiré ne se contente pas de dépouiller le vieil homme et de revêtir un homme nouveau : *il aspire à revêtir la Divinité*. Oui, c'est avec la plus profonde humilité que je le déclare: il est possible à l'homme de revêtir la Divinité, lorsque notre *moi* est complètement absorbé dans la conscience divine, que nous ne sommes plus maîtres de nous-mêmes, que toutes nos pensées, nos paroles, nos actions sont le souffle même de l'Esprit-Saint. C'est le spectacle que nous offrent les grands prophètes des anciens jours : ils se sentaient forts de la force de Dieu, purs de sa pureté, et c'est à lui qu'ils faisaient remonter tout honneur et toute gloire [1].

On retrouve bien dans ce langage, entremêlé de tableaux extatiques et d'évocations ardentes qui rappellent les visions de Dieu chez nos mystiques du moyen âge, un descendant de la race contemplative et exaltée qui déifia la prière sous le nom de Brahmâ et soumit la volonté des dieux aux incantations des hommes. Sans doute, Keshub se défend de verser dans le panthéisme, qu'il accuse d'avoir « déshonoré Dieu et dégradé l'homme », en sapant dans la société hindoue les fondements de la morale et de la vraie religion : « Dans le panthéisme, dit-il, l'homme, avec toute son impureté, se figure qu'il est Dieu. Dans notre

[1] *Inspiration, a lecture delivered on the occasion of the Forty-third Anniversary of the Brahma Samâj.* Calcutta, 1873. — Les principaux sermons et discours de Keshub ont été réunis dans un volume publié en anglais, à Calcutta, en 1882.

théisme, la volonté humaine purifiée se conforme tellement à la volonté divine qu'elle devient une avec elle. Le paradis du théiste n'est pas l'absorption dans l'essence divine, mais l'annihilation de l'égoïsme. Au plus haut degré de l'inspiration, notre unique dogme se traduit par la sentence : Seigneur, que ta volonté soit faite! »—Il n'en est pas moins vrai qu'en assignant ainsi à l'homme, comme but suprême, l'union avec Dieu par le renoncement et par l'extase, Keshub fournissait un dangereux aliment à l'esprit d'ascétisme et de contemplation, si puissant chez ses compatriotes, en même temps que, par sa théorie de l'*âdesh*, c'est-à-dire de l'inspiration directe et spéciale, il plaçait les écarts de la conscience individuelle au-dessus des lois générales de la logique et de la morale.

L'appel aux sentiments du *bhakti* avait incontestablement contribué aux progrès rapides du Bhâratbharsia Samâj, par la ferveur et par la persévérance dont il avait pénétré les adhérents de Keshub, après leur sortie de l'Adi Samâj. Miss Collet lui attribue même d'avoir sauvé le brahmaïsme d'une dissolution finale [1]. Mais, comme tout mouvement de ce genre, confiné dans le domaine du sentiment et de l'imagination, il était exposé au péril de dépasser le but et d'empiéter sur les autres sphères de l'activité mentale. Dès 1874, Keshub fait ressortir l'enthousiasme de ses amis qui leur permettait de rester six heures « en com-

[1] *Brahmo Year-book* de 1877. — Un des premiers soins de Keshub, quand il constitua le Bhâratbharsia Samâj, avait été d'organiser, outre une école théologique, un Sangat sabhâ (association de conversation religieuse), une Société des Amis théistes des conférences de missionnaires et d'autres associations pour la culture et l'exaltation du sentiment religieux sous ses diverses formes.

munion continue avec Dieu » et qui les poussait parfois à se retirer dans la solitude « pour y chanter le nom divin avec une ferveur passionnée [1] ». — En même temps il organisait des pèlerinages dans l'Himalaya avec une petite compagnie de dévots. Ceux-ci, logés dans un site romantique qui commandait un vaste panorama de cimes neigeuses, s'en allaient chaque matin dans une direction différente pour se livrer isolément à la méditation et à la prière; puis ils se rejoignaient pour prier et chanter en commun, tantôt dans une clairière ou sur le flanc d'une vallée, tantôt au bord d'une source ou d'une cascade [2].

Accusé, non sans raison, de favoriser le développement de l'ascétisme, Keshub s'en excusait de la façon suivante par une lettre à miss Collet, en date du 10 décembre 1875 : « On a fort exagéré le degré d'ascétisme que nous admettons. Si vous veniez nous voir, vous seriez surprise de trouver combien nous pratiquons peu cette espèce d'ascétisme, qui a provoqué tant d'anxiété et de crainte parmi nos amis d'Angleterre. Si nous imitions les catholiques romains ou les ermites de l'Inde, les vives critiques qu'on nous adresse seraient justifiées. Mais ceux qui sont ici au courant des faits savent qu'il n'en est rien. Toutefois, je ne veux pas vous dissimuler que j'aspire et que j'aime à encourager l'ascétisme. Mais mon ascétisme n'est pas ce qu'on entend d'habitude par ce mot... Énergie, phi-

[1] Voir ses essais dans les premières années de l'*Indian Mirror*. Une partie de ces articles ont été reproduits en 1874 dans un petit volume intitulé : *Essays, theological and ethical, from the Indian Mirror*, où se révèlent déjà toutes les tendances qui se sont développées plus tard dans la Nouvelle Dispensation.

[2] *Essays : theological and ethical*, p. 147.

lanthropie, méditation, bonnes œuvres, abnégation, culture intellectuelle, sentiments d'affection domestiques et sociaux, toutes ces tendances sont unies dans mon ascétisme. Vous me demanderez peut-être : Pourquoi cette explosion de zèle ascétique en ce moment? Parce que c'est nécessaire, voilà ma réponse. La Providence a indiqué cet expédient pour certains maux qui sévissent actuellement dans notre Samâj. Un peu d'ascétisme est nécessaire comme antidote... Considérez-le donc comme un remède simplement temporaire, mais aujourd'hui indispensable [1]. »

Cependant, au commencement de 1876, le mouvement prit un caractère plus accentué encore, sous la forme dite *bairâgya* (renoncement), « en vue de faciliter la disparition des obstacles que les passions charnelles opposent au progrès moral et religieux ». Ses adeptes furent répartis en quatre ordres ou sections : *yoga* (communion avec Dieu) ; — *bhakti* (amour de Dieu); — *gyan* (recherches sur Dieu); — *shaba* (service de l'humanité) [2]. Ces quatre ordres comprenaient

[1] *Brahmo Year-Book* de 1877, page 22.

[2] Voici un échantillon de ce qui s'enseignait dans la classe du *yoga;* — on y voit comment Keshub entendait l'ascétisme, qui est plutôt chez lui du mysticisme pur :

« O toi qui fais ton éducation de yogui, sache que la vraie communion n'est pas possible, si tu ne te retires entièrement en toi-même. Tous tes sens, bien plus, toute ta personne, doivent être absorbés dans une profonde contemplation de l'objet du yoguisme. Et cependant, il ne faut pas que tu te concentres toujours en toi-même. Il te reste à procéder en sens inverse, du dedans au dehors, non pas en tournant le dos au Dieu vers lequel tu t'étais dirigé, mais en obéissant à l'impulsion de son esprit qui te ramène vers ce monde. Le vrai yoguisme est comme un cercle, comme une roue toujours en mouvement du monde interne au monde extérieur et du monde extérieur au monde interne. A mesure que tu progresses, les révolutions deviennent plus rapides et plus fréquentes, tant que la distance et la différence entre les deux mondes s'annihilent graduellement. Les formes

chacun deux degrés : l'initié ou novice (*sadhac*) et le « parvenu » (*sibha*); ce dernier grade donnait à celui qui en était revêtu une autorité particulière sur ses coreligionnaires : « Il y aura désormais une différence entre vous et ceux qui vous entourent, disait l'officiant au néophyte. Le message de lumière viendra par votre entremise, et ils auront à le recevoir de vous. » — On voit là, pris sur le fait, comment naît, même dans les cultes originairement les moins dogmatiques et les moins ritualistes, cette distinction entre clercs et laïques qui finit par engendrer les théocraties sacerdotales, si rien n'en vient entraver le complet développement.

Une preuve du péril qui menaçait le Brahma Samâj de l'Inde, c'est que les deux premières sections, où dominait l'esprit contemplatif, absorbèrent immédiatement toute l'activité de la congrégation au détriment des études philosophiques ou littéraires et des institutions de réforme sociale. Dès 1876, Keshub interrompt ses conférences publiques et passe la majeure partie de son temps dans un jardin des environs de Calcutta pour s'y livrer à la contemplation et à la prière avec ses principaux disciples, assis, pendant des heures entières, à l'ombre des arbres, sur des nattes ou sur des peaux de tigre. Dans la revue *The Theistic Quarterly* de 1877, Protâb Chunder

deviennent informes; l'informe prend forme. L'esprit se découvre dans la matière; la matière se transforme en esprit. Dans le glorieux soleil se révèle la gloire des gloires. La lune sereine remplit l'âme de toutes les sérénités. Dans le grondement du tonnerre, c'est la voix du Seigneur qui se fait entendre au loin. Toutes les choses sont pleines de Lui. Tu ouvres les yeux : voilà qu'Il est au dehors. Tu les fermes : voila qu'Il est au dedans. Alors ton yoguisme, disciple, sera complet : aspire sans cesse à cette plénitude. » — *Yoga Teachings* (dans le *Brahmo Year-Book* de 1877).

Mozoumdar, — qui néanmoins partageait les tendances de Keshub, — se plaint de l'abandon où ses compagnons commençaient à laisser « les utiles éléments de vie, de pensée et de sentiment introduits par l'influence occidentale. » Dans son rapport de l'année suivante, il constate à regret que les écoles du Bhâratbharsia Samâj´ étaient en décadence. En 1877, le *Brahmo Niketan*[1] s'était fermé, et, quelques mois plus tard, l'école normale de filles, fondée par Keshub, se vit retirer, pour cause d'insuffisance, le subside du gouvernement.

Il y avait bien, dans la congrégation de Calcutta, quelques esprits sobres, qui réagissaient contre cette fâcheuse tendance; mais ils n'y gagnaient que d'être accusés de tiédeur ou de jalousie. Déjà, plusieurs années auparavant, des adversaires de Keshub, prenant texte de sa doctrine sur les prophètes, non moins que des témoignages de vénération qu'une partie de ses disciples lui prodiguaient à la mode orientale, l'avaient accusé de vouloir ressusciter à son profit la théorie des avatars. Mais l'exagération même de ce reproche avait contribué à raffermir son influence tant à Calcutta qu'en province, et plus que jamais il semblait personnifier le brahmaïsme, lorsqu'à la fin de 1877 éclata dans le Brahma Samâj, la nouvelle qu'il allait marier sa fille au mahârâjah de Couch-Behâr.

Le Couch-Behâr est un État tributaire de l'empire anglo-indien, situé dans le nord du Bengale, au pied de l'Himalaya, avec une superficie de 1,292 milles

[1] Sorte de pension-modèle, organisée par Keshub en 1873, à l'usage des étudiants brahmaïstes.

carrés et une population de 532,000 âmes. Son souverain, encore mineur, avait reçu une éducation libérale qui l'avait plus ou moins affranchi des préjugés de religion et de caste. On pouvait espérer que cette union, tout en accroissant l'influence morale de Keshub, achèverait de gagner le jeune prince aux principes du brahmaïsme, si même elle ne devait l'amener un jour à jouer dans sa principauté le rôle d'un Constantin.

Cependant la nouvelle de ce mariage fut loin de recevoir un accueil favorable parmi toutes les fractions du brahmaïsme. Le râjah ne comptait que 15 ans et la jeune fille 13, c'est-à-dire que ni l'un ni l'autre n'avaient atteint l'âge exigé par le *Native Marriage Act*, et l'on se rappelle que Keshub avait été un des premiers à réclamer cette disposition, en vue de couper court aux mariages prématurés. A la vérité, la loi n'était applicable ni au territoire de Couch-Behâr, ni à la personne de son souverain. Mais était-ce un motif pour ne pas respecter une disposition, dont l'introduction dans la législation anglo-indienne avait été regardée comme une des conquêtes sociales les plus importantes du brahmaïsme? Bien plus, si le mariage ne devait pas se célébrer suivant les clauses du *Native Marriage Act*, il ne restait qu'à employer le rituel hindou, plus ou moins expurgé de ses formules polythéistes, ainsi que cela se pratiquait dans l'Adi Samâj, et il ne faut pas oublier que ce rituel, outre qu'il comportait plusieurs cérémonies en contradiction avec l'esprit du néo-brahmaïsme, laissait la porte ouverte à la polygamie et à d'autres abus encore. Si le jeune

râjah était un véritable brahmaïste, que ne rendait-il le *Native Marriage Act* exécutoire dans ses États, et que n'attendait-il une année de plus, pour se marier conformément aux principes de ses coreligionnaires, après avoir atteint la majorité matrimoniale prescrite par la loi?

Keshub Chunder Sen, qui était entré en rapports avec le député-commissaire de Couch-Behâr, fonctionnaire anglais investi de la tutelle du jeune râjah, avait d'abord subordonné son consentement aux conditions suivantes : 1° le mahârâjah adhérerait explicitement au brahmaïsme; 2° le mariage serait célébré suivant le rite du Bhâratbharsia Samâj, sauf à y intercaler telles formalités locales ou traditionnelles qu'on jugerait nécessaires, pourvu qu'elles n'impliquassent aucune pratique idolâtrique; 3° la noce serait retardée ju qu'à la majorité matrimoniale des deux époux.—Sur les deux premiers points il obtint toutes les promesses qu'il voulut; mais à l'égard du troisième, il reçut du gouvernement anglo-indien la réponse que le râjah, ayant formé le projet d'un prochain voyage en Angleterre, devait absolument être marié avant son départ. Il finit par céder, et, le 9 février 1878, l'*Indian Mirror* de Calcutta annonça officiellement que la noce aurait lieu à Couch-Behâr, dans les premiers jours de mars.

Aussitôt les protestations commencèrent à pleuvoir chez Keshub. En huit jours, il n'en reçut pas moins de quarante-quatre, l'une signée par vingt-trois de ses principaux disciples de la capitale, une autre par les étudiants de Calcutta, une troisième par des dames brahmaïstes ; trente au moins venaient de

différentes congrégations provinciales. En même temps se constituait, dans la congrégation de Calcutta, un comité « pour veiller aux intérêts du Brahma Samâj pendant la crise actuelle ». Ce comité convoqua immédiatement à l'hôtel de ville plusieurs meetings, dont l'un, composé, suivant l'*Indian Daily News*, d'au moins trois mille personnes, condamna formellement le mariage projeté, ajoutant, par une résolution votée à une forte majorité, que, « par son rôle dans cette affaire, comme par son dédain de l'opinion, le secrétaire du Bhâratbharsia Samâj avait perdu ses droits à la confiance de l'association. » La veille de cette réunion, Keshub était parti pour Couch-Behâr avec sa fille et une suite nombreuse.

Sa situation était plus délicate encore qu'on ne le pensait à Calcutta. Il existait à la cour de Couch-Behâr, comme dans la plupart des principautés indigènes, deux partis : le parti réformateur, plus ou moins directement encouragé par le gouvernement anglais, qui dirigeait l'administration pendant la minorité du souverain, et le parti orthodoxe, ouvertement soutenu par les princesses de la maison royale, les *ranies*. Alors que les fêtes préliminaires avaient déjà duré cinq jours, la mère et la grand'mère du jeune prince déclarèrent, à l'instigation de leurs pandits, que Keshub, ayant perdu sa caste, ne pourrait assister à la cérémonie nuptiale dans l'enceinte consacrée, — que les brahmanes revêtus du cordon symbolique seraient seuls admis à officier; — qu'on retrancherait du rituel toutes les expressions introduites par les brahmaïstes, y compris le passage relatif au con-

sentement de la fiancée, — enfin que les époux auraient à célébrer le *hom* ou *homa*, sacrifice du feu. — Ces prétentions furent communiquées à Keshub dans la soirée du 4 mars.

Toute la journée suivante se passa vainement à chercher une transaction. Cependant Keshub, pour ne pas interrompre le cours régulier de la cérémonie, avait déjà livré sa fille au cortège qui devait la remettre entre les mains des *ranies*, lorsque, poussé à bout par les exigences des pandits, il déclara préférer la rupture du mariage, quelque scandale qu'il dût en résulter. Mais on lui répondit qu'il était trop tard et qu'on ne lui rendrait pas sa fille, à moins qu'il ne consentît à supporter les premiers frais de la noce, — un lac et demi de roupies, — soit *trois cent soixante-quinze mille francs!* Un instant, il voulut passer outre, mais ses amis le calmèrent, et, grâce à l'intervention du député-commissaire, un arrangement fut conclu sur les bases suivantes : La fiancée serait conduite à l'autel par son oncle, Krishna Bihari Sen, brahmaïste qui n'avait point perdu sa caste; on suivrait le rituel primitivement arrêté entre les négociateurs; la jeune épouse pourrait se retirer après cette partie de la cérémonie, et le *homa* serait célébré en présence du râjah seul.

Il était deux heures du matin quand se terminèrent ces pourparlers qui duraient, sans interruption, depuis la veille, à l'aube. On se rendit immédiatement dans la cour d'honneur qui avait été aménagée pour la cérémonie. Les brahmaïstes, auxquels on avait solennellement promis de n'introduire aucun symbole d'idolâtrie furent désagréablement surpris d'y ren-

contrer certains objets de forme équivoque, tels que des jarres d'eau à demi recouvertes par des feuilles de bananier et surtout deux espèces de piliers, hauts d'un mètre et demi, enveloppés dans des couvertures de drap rouge. C'étaient probablement les images de Hari et de Gouri, divinités tutélaires des mariages hindous, qu'on avait ainsi trouvé moyen d'inviter *incognito* à la noce. Cependant le député-commissaire apaisa tant bien que mal les défiances des brahmaïstes, et la cérémonie se poursuivit sans encombre, jusqu'au moment où les amis de Keshub voulurent réciter les prières de leur liturgie. Leurs voix furent couvertes par les clameurs de l'assistance, et ce fut dans les appartements privés du prince que dut se passer l'échange des vœux, formalité particulièrement désagréable aux hindous de la vieille roche.

Une semaine plus tard, le jeune mahârâjah prenait la route de Calcutta pour s'embarquer à destination de l'Europe. Ce voyage, qui devait compromettre ses privilèges de caste, causait aux orthodoxes de Couch-Behâr une impression peut-être plus pénible encore que son mariage avec la fille d'un brahmaïste. Une dépêche, publiée par l'*Indian Mirror* du 13 mars, rapporte qu'à l'annonce de son départ, les *ranies*, affolées de douleur, s'étaient frappé la tête contre les murs, « au point de saigner abondamment », et que le prince avait dû chercher un refuge contre leur désespoir dans la résidence du député-commissaire, sans même se hasarder à leur faire ses adieux.

Voici un passage de la pétition que ces princesses adressèrent alors au commissaire de Couch-Behâr :

« Nous sommes de pauvres femmes sans appui. Vous êtes sage et puissant. L'honneur et le prestige de notre maison se trouvent entre vos mains. Nous réitérons nos supplications pour que vous n'envoyiez pas en Angleterre, contrairement au vœu de tous, un prince qui est encore mineur. Ses serviteurs ont tous pris la fuite; son cuisinier refuse de le suivre, et nous ne pouvons pas lui en trouver d'autre parmi les hommes de sa caste. Si vous n'êtes pas insensible à cette dernière considération, si importante au point de vue de notre caste et de notre religion, nous vous prions de transmettre immédiatement cette pétition au gouverneur du Bengale, Quand la vie présente et la vie future sont également en danger, tout impuissantes et isolées que nous sommes, nous en appellerons, s'il le faut, jusqu'au trône brillant de l'impératrice de l'Inde. » — Il convient d'ajouter que les autres parents du râjah s'étaient même abstenus de paraître à son mariage [1].

Tous ces incidents, si ridicules et futiles qu'ils puissent apparaître à distance, n'ont rien d'étonnant pour quiconque réfléchit au caractère profondément formaliste de l'antique société hindoue, subitement mise en contact avec les influences dissolvantes de la civilisation européenne. Quand on voit les difficultés, sinon la défaveur, que rencontrent les unions mixtes, même dans un grand nombre de pays où existe l'institution du mariage civil, on ne peut être surpris de l'importance attachée aux moindres formalités qui devaient faire de cette union princière un mariage hindou ou

[1] *Brahmo Year-Book* de 1878, pages 9-68.

un mariage brahmaïste. On ne s'étonnera pas davantage d'apprendre qu'orthodoxes et réformateurs se trouvèrent également désappointés du résultat. Les hindous se plaignaient qu'on eût omis, au profit d'un culte hérétique, certaines formalités essentielles de leur liturgie; les brahmaïstes déploraient qu'on eût sanctionné un mariage prématuré, transigé avec l'esprit de caste et subi les rites de l'idolâtrie.

A mon avis, il ne faut pas juger avec trop de sévérité la conduite de Keshub dans cette circonstance, car il lutta de son mieux, bien que sans succès, pour maintenir l'intégrité des principes brahmaïstes. Il parvint à obtenir que le mariage ne serait pas consommé avant le retour du mahârâjah dans l'Inde, et lorsque celui-ci revint d'Angleterre, le jeune couple fut définitivement uni à Calcutta, d'après le rituel brahmaïste [1]. Mais Keshub n'en avait pas moins manqué à ses propres principes, et là où un simple particulier serait excusable d'avoir cédé aux exigences du milieu et du moment, un chef d'école est tenu à une logique plus rigoureuse. Le premier soin de quiconque veut exercer un ascendant religieux ou politique sur ses concitoyens, doit être de conformer sa vie privée à sa vie publique, ses actes à ses enseignements.

En violant, dans sa propre famille, les règles qu'il avait préconisées à l'usage des autres, le réformateur qui s'était séparé de l'Adi Samâj avec tant d'éclat, parce qu'on ne s'y montrait pas assez dégagé des traditions et des préjugés hindous, avait commis

[1] *Brahmo Year-Book* de 1881, page 76.

une de ces inconséquences que la nécessité même ne suffit pas à justifier, et ce fut pis encore lorsque, pour se défendre des attaques qui l'assaillirent, il se retrancha derrière sa fameuse doctrine de l'*âdesh*, affirmant avoir agi suivant l'inspiration directe de Dieu. Devant cet étrange plaidoyer, nul, même parmi ses adversaires, n'a révoqué en doute sa bonne foi, et c'est à coup sûr un des plus beaux hommages qu'on ait rendus à son caractère ; — mais sa sincérité même ne faisait que mieux ressortir les périls d'un pareil système et l'urgence de le répudier hautement.

Sur cinquante-sept samâjes qui firent connaître leur opinion en cette circonstance, il s'en trouva cinquante pour blâmer la conduite de Keshub; vingt-six d'entre eux demandèrent même sa déposition immédiate. Finalement, le 21 mars 1878, les brahmaïstes de Calcutta, à la suite d'un meeting que Keshub avait lui-même convoqué, adoptèrent une résolution le déclarant « impropre à remplir les fonctions de ministre dans le mandir de Calcutta ». Mais il contesta la validité de cette décision, sous prétexte d'irrégularité dans l'inscription des votants, et lorsque, le dimanche suivant, les opposants se présentèrent pour prendre possession du mandir, il parvint à les repousser avec l'aide de la police.

Les dissidents résolurent alors de sortir du Bhârat-bharsia Samâj pour former une organisation nouvelle, le *Sâdhâran Samâj* (Samâj universel). Dès le 15 mai, les bases en furent arrêtées, dans les termes suivants, par une réunion de plus de quatre cents brahmaïstes :

Nous tenons pour naturelle à l'homme la croyance en Dieu

et en la vie future; nous considérons les rapports entre Dieu et l'homme comme directs et immédiats, c'est-à-dire que nous ne croyons à l'infaillibilité d'aucun homme, ni d'aucune Ecriture; tout livre qui renferme des vérités capables d'ennoblir l'esprit ou d'élever le caractère est une Écriture sainte pour le brahmaïste; quiconque enseigne ces vérités est à ses yeux un guide et un maître. Nous attachons une égale importance à la culture de la raison, de la conscience, du sentiment et de la foi. Nous considérons comme une calamité toute autorité absolue d'un homme dans une association religieuse, et, loin de réprouver la liberté de penser, nous la regardons comme une sauvegarde contre la corruption et la décadence. Toute doctrine qui fait d'un individu l'instrument du salut ou le lien nécessaire entre Dieu et les hommes nous paraît indigne d'un théiste, et nous repoussons de nos rangs quiconque la professe. Enfin, nous considérons comme un blasphème envers Dieu de revendiquer le privilège de l'inspiration divine en faveur de tout acte contraire aux injonctions de la raison, de la vérité et de la morale [1].

A la fin de septembre, le travail du comité provisoire était terminé et le Sâdhâran Samâj se constituait définitivement avec le double caractère de congrégation brahmaïste pour Calcutta et de centre pour les congrégations affiliées de province. Toute son organisation était, du reste, calquée sur celle du Bhâratbharsia Samâj, sauf qu'il remettait la direction suprême de ses affaires à un comité de quarante membres, directement élus par l'assemblée générale, plus un membre délégué par chacun des samâjes affiliés.

L'article 2 de ses statuts définit ainsi les principes auxquels doivent souscrire les membres du Sâdhâran Samâj : 1° l'existence d'un Créateur infini; 2° l'im-

[1] *Brahmo Year-Book* de 1878, page 24.

mortalité de l'âme; 3° le devoir et la nécessité de rendre à Dieu un culte spirituel; 4° le rejet de la croyance que le salut s'obtiendrait par l'intermédiaire d'un livre ou d'un homme infaillibles [1].

Le 22 janvier 1881, le Sâdhâran Samâj inaugurait solennellement le vaste mandir qu'il s'était édifié à Calcutta, dans la rue Cornwallis. Dès l'aube, la congrégation s'était réunie dans son local provisoire, où, après les prières, le pandit Sivanâth Sâstri lui rappela « comment il fallait chanter le nom de Dieu dans les rues, sans en faire parade ». Après quoi les assistants se rendirent processionnellement au nouveau temple, en chantant un hymne de circonstance. Chemin faisant, leur nombre s'accrut si bien que le cortège, au dire d'un témoin oculaire, formait « une mer de têtes découvertes, s'avançant avec lenteur dans la même direction ». Douze et même quinze cents personnes assistèrent continuellement aux exercices pieux ainsi qu'aux solennités de l'inauguration, qui prit deux journées entières [2].

On voit si les adhérents du Sâdhâran Samâj méritent l'appellation de brahmaïstes *sécularistes* que leur a ironiquement décerné le parti de Keshub. Bien au contraire, ce sont eux qui représentent dans toute son intégrité le véritable idéal du brahmaïsme. Il convient d'ajouter qu'ils ont déjà reproduit ou développé les principales institutions réformatrices qui s'étaient groupées autour du Bhâratbharsia Samâj, écoles et

[1] *The New Dispensation and the Sâdhâran Brahmo Samâj*, par le pandit Sivanâth Sâstri. Madras, 1881, page 90.

[2] *Brahmo Year-Book* de 1881.

collèges pour les deux sexes, bibliothèques, *Sangat sabhâs*, missions et conférences, sociétés philanthropiques, journaux en plusieurs langues, associations de femmes, etc. Sous le rapport de l'émancipation féminine, ils sont même en avance du Bhâratbharsia Samâj, qui, tout en réclamant pour les jeunes filles le bienfait d'une éducation intégrale, ne va pas cependant jusqu'à leur accorder la liberté d'allures caractéristique des mœurs occidentales [1]. Enfin, comme nous l'avons vu, il a organisé d'une façon complète et sincère le principe du *self-government* dans les affaires de l'Église.

[1] SIVANÂTH SÂSTRI, *op. cit.*, page 74.

CHAPITRE XIV

Le syncrétisme de la Nouvelle Dispensation.

Influence croissante de Keshub sur son entourage après la retraite des dissidents. — *Suis-je un prophète inspiré? — L'Inde demande : Qui est le Christ?* — La Maternité de Dieu. — Proclamation de la Nouvelle Dispensation. — Emprunts aux rites et aux symboles de l'hindouisme. — Invocation d'Hari. — Le sacrifice du *homa*. — Danses mystiques. — Jugement de Keshub sur l'hindouisme. — Extension de son syncrétisme aux doctrines et aux pratiques des autres religions. — L'eucharistie et le baptême dans la Nouvelle Dispensation. — Vœux ecclésiastiques. — Emprunts à la religion de l'Humanité. — La communion des saints et les pèlerinages subjectifs. — Le Théâtre de la Nouvelle Dispensation. — Keshub en jongleur. — Critiques soulevées par ce mélange de rites. — Lettre de M. Max Muller au *Times*. — L'idéal religieux de Keshub et la doctrine de l'Adesh. — Vraie portée de son syncrétisme. — Antécédents et avenir de sa tentative.

Pendant que le Sâdhâran Samâj prenait ainsi en mains la cause du véritable brahmaïsme, l'Église mère continuait à se développer dans une autre direction. Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, la retraite du parti hostile aux tendances de Keshub eut pour effet de renforcer son ascendant sur les brahmaïstes qui lui étaient restés fidèles, en même temps qu'elle lui permit de poursuivre désormais sans contrepoids le cours de ses visées mystiques. Pendant toute l'année 1879, il ne cessa d'insister, tant dans ses sermons que dans son principal organe, l'*Indian Mirror*, sur les inspirations divines dont il se prétendait favorisé. Le 22 janvier, abordant de front, dans sa conférence anniversaire, la question épineuse : *Suis-je un prophète inspiré?* il n'hésita pas à se ranger parmi les

pécheurs et non parmi les saints de ce monde, « indigne de toucher les souliers du dernier des prophètes »; mais en même temps il se donnait comme un homme « extraordinaire », investi d'une mission divine, favorisé de communications mystérieuses avec les anciens prophètes, voire avec Dieu. « Le Seigneur, ajoutait-il, m'a dit qu'il n'y aurait pour moi ni doctrine, ni *credo*, mais seulement une inspiration permanente et perpétuelle. »

Le 9 avril, il donnait à l'hôtel de ville de Calcutta, sous le titre : « *L'Inde demande : Qui est le Christ?* », une conférence en anglais qui laissa à certains de ses auditeurs l'idée de sa conversion prochaine au christianisme ou, du moins, à une sorte d'arianisme hindou. En réalité, s'il y avait déclaré « accepter le Christ », c'était — ainsi qu'il l'avait formellement ajouté — « dans l'esprit des Écritures hindoues », c'est-à-dire dans ce sentiment éclectique qui fait du Christ un grand initiateur religieux, mais qui lui refuse la prééminence absolue et le rôle unique admis par les sectes chrétiennes. « Dans le Christ, disait-il, vous voyez le vrai panthéisme... Christ vient à vous comme un Asiatique par la naissance, un hindou par la foi, un parent et un frère... Le Christ est un vrai yogui et il nous aidera assurément à réaliser notre idéal national d'un yogui. » — Au mois de septembre, il instituait un ordre de professeurs de religions, dans lequel il s'enrôlait lui-même avec Protâb Chunder Mozoumdar et trois missionnaires. Le signe distinctif de la confrérie était une robe de drap jaune, connue dans l'Inde sous le nom de *gairic bastra*.

Quelque temps après, Keshub proclamait solennellement la « maternité de Dieu », comme idée corrélative avec celle de la paternité divine. « Beaucoup sont disposés à me vénérer comme leur père, faisait-il dire à la Divinité. Mais ils ne savent pas que je suis aussi leur mère, tendre, indulgente, patiente et miséricordieuse, toujours prête à reprendre l'enfant qui se repent. Vous irez de ville en ville, de village en village, chantant mes miséricordes et proclamant devant tous que je suis la mère de l'Inde [1]. » En conséquence, une bande de vingt-cinq personnes, parmi lesquelles neuf missionnaires, quitta Calcutta le 24 octobre et parcourut environ 400 kilomètres en cinq semaines, prêchant partout la Maternité de Dieu [2].

Cependant, dès le mois de novembre, l'organe officiel du Samâj, l'*Indian Mirror*, avait annoncé, pour une date prochaine, une de ces manifestations spéciales de la volonté divine, comme le monde en reçoit chaque fois que le besoin s'en fait sentir, et il ajoutait que Keshub serait « une partie, une grande partie, la partie centrale » de cette manifestation. Elle s'opéra, en effet, le 22 janvier 1880, où Keshub proclama *urbi et orbi* la naissance d'un enfant destiné à recueillir l'héritage de toutes les révélations et de toutes les religions. C'était la *Nava Bidhân* (la Nouvelle Dispensation), qui se prétend une fusion ou plutôt une synthèse de tous les cultes.

Il faut noter que le brahmaïsme a toujours visé à établir un culte universel avec les principes communs

[1] *Indian Mirror* du 12 octobre 1879.
[2] *Brahmo Year-Book* de 1880.

à toutes les religions. Le Brahma Dharma se donne, en quelque sorte, pour ce qui persiste après l'élimination graduelle de tout ce qu'il y a de contradictoire et, par suite, de faux, dans les religions particulières. Toute différente de cet éclectisme est l'attitude de la Nouvelle Dispensation : elle prétend, en effet, non pas qu'il y a des vérités dans toutes les religions, mais que toutes les religions sont vraies[1]. Keshub la compare tour à tour au fil qui réunit les perles d'un collier, au rayon de lumière dans lequel se fondent les couleurs du prisme, à la symphonie que produit un concert d'instruments, au dissolvant chimique qui fusionne plusieurs corps en un seul[2]. De son côté, Protâb Chunder Mozoumdar explique qu'il s'agit bien d'une *Dispensation*, — puisqu'à l'instar de toute religion elle est un don de Dieu, — et d'une Dispensation *nouvelle*, — non qu'elle ait créé de nouvelles vérités, mais parce qu'elle présente sous un jour nouveau les vérités partiellement proclamées par les autres religions[3].

Dans cette conception, tous les usages, tous les rites, toutes les pratiques et même toutes les prétendues révélations ont une valeur analogue, en tant qu'ils servent de symbole, d'aide ou de véhicule à l'effort de l'âme pour s'élever vers Dieu : Les sectateurs de Chai-

[1] *Sunday Mirror* du 3 octobre 1881.

[2] *We, Apostles of the New Dispensation*. Calcutta, 1881, page 28.

[3] *Theistic Quarterly Review* de janvier 1881. — Voici, du reste, le programme que Keshub assigne à sa nouvelle création dans le premier numéro de son organe, *the New Dispensation* : « Un Dieu, une Écriture, une Église. — Progrès éternel de l'âme. — Communion des prophètes et des saints. — Paternité et maternité de Dieu; fraternité de l'homme et de la femme. — Harmonie de la science et de la sainteté, amour et travail, yoguisme et ascétisme dans leur plus haut développement. — Loyauté au Souverain. » (*The New Dispensation* du 24 mars 1881.)

tanya aiment à chanter des hymnes en l'honneur de Hari (celui qui efface le péché), personnification de Vishnou. Eh bien! Keshub ira, par la ville et la campagne, chanter le nom de Hari avec bannières, trompettes et cymbales, tandis que la foule se prosterne sur son passage, le front dans la poussière et répète : *Hari, Hari bol!* — Les vieux Aryas et les brahmanes agnihotrins d'aujourd'hui honorent de sacrifices spéciaux Agni, « le Dieu resplendissant du feu » : Keshub célébrera le *homa* en versant avec apparat du beurre clarifié sur la flamme du sanctuaire [1]. — Les hindous, dans le culte de Vishnou, ont l'habitude d'exécuter des danses mystiques devant leurs idoles : Keshub organisera des théories, où des jeunes gens, vêtus de robes de différentes couleurs, danseront en cercles concentriques autour de l' « Invisible mère », à l'intérieur du mandir, et lui-même payera d'exemple, en dansant devant son vêdi, comme jadis David devant l'arche.

S'ensuit-il, comme on l'a soutenu, que Keshub ait fait retour à l'hindouisme? C'est méconnaître la pensée qui a dicté son attitude vis-à-vis du culte de ses pères. Voici, en effet, quelques lignes d'un article où il s'attache précisément à démontrer comment « tout n'est pas à dédaigner ni à rejeter dans l'hindouisme » :

Le panthéisme hindou à brisé Dieu en des milliers de fragments : réunissez-les, et vous avez la Divinité invisible. Nous avons constaté que chaque idole adorée par les Hindous représente un attribut de Dieu et que chaque attribut porte un nom

[1] Voir une curieuse description de cette cérémonie dans le *Brahmo Year-Book* de 1881.

particulier. L'adepte de la Nouvelle Dispensation doit adorer Dieu en possession de tous ses attributs. Croire à un Dieu indéterminé, en faisant abstraction des divers aspects de sa nature, ce serait croire à un Dieu abstrait, ce serait marcher au rationalisme sécularistе et à l'infidélité. D'autre part, nous ne devons pas adorer Dieu sous un attribut unique; ce serait enlever à notre culte son intérêt, sa vie et sa saveur. Nous ne nous bornerons pas à adorer Dieu sous la forme de Yogui, de Père ou de Mère, de Lakshmî ou de Sârasvatî, mais tantôt sous un de ces aspects, tantôt sous un autre, contemplant ainsi notre Hari dans une parure et une beauté sans cesse renouvelées. Quelle perspective séduisante! Quel tableau grandiose[1]!

Sans doute, cette conception est parfaitement conciliable avec l'hindouisme, car voici longtemps que Vishnou s'est exprimé en ces termes éclectiques : « Ceux qui, pleins de foi, adorent d'autres divinités m'honorent aussi, quoique en dehors de la règle antique; car c'est moi qui recueille et préside tous les sacrifices. Seulement ils ne me connaissent pas dans mon essence. »

Mais l'originalité de la Nouvelle Dispensation, c'est que son syncrétisme franchit les limites des cultes hindous pour leur juxtaposer les croyances et les rites de toutes les principales religions, à commencer par le christianisme. Déjà, lors de sa visite à Birmingham en 1870, Keshub avait eu occasion de dire aux représentants des diverses sectes chrétiennes qui escomptaient sa prochaine conversion : « Je tiens à dire que je ne suis pas venu en Angleterre comme quelqu'un pour qui le Christ serait encore à trouver. Quand le catholique romain et le

[1] *Indian Mirror* du 1er avril 1880.

protestant, l'unitaire et le trinitaire, l'Église large et l'Eglise basse m'entourent à l'envi pour m'offrir leur Christ respectif, je désire leur répondre une fois pour toutes : Mille remerciements; mais pensez-vous que je n'aie pas Christ en moi? Grâce à Dieu, moi aussi, j'ai mon Christ. » — Il n'est donc pas étonnant qu'à l'instar de Mahomet, il ait accepté le Christ comme un des prophètes de la Nouvelle Dispensation, et qu'il ait fait dans sa liturgie une part considérable aux principaux rites du christianisme, notamment au baptême et à la communion. Il faut toutefois ajouter qu'il baptise au nom de la Trinité vêdântine aussi bien qu'au nom de la Trinité chrétienne, et, quant à l'eucharistie, il l'administre sous les espèces de riz et d'eau.

La description de ces cérémonies montre bien avec quelle liberté Keshub traite les rites étrangers dont il enrichit sa liturgie [1]. Je me bornerai à reproduire, d'après *the New Dispensation* du 16 juin, le récit de son propre baptême « dans les eaux du Jourdain ».

Les dévots, prévenus qu'ils avaient à gagner les bords du Jourdain, se rendirent en cortège à un *tank* ou étang situé dans une propriété de Keshub. Les abords étaient décorés de feuillage et de fleurs; le drapeau de la *Nouvelle Dispensation* flottait au vent. Quand tout le monde eut pris place sur les degrés du réservoir, par un soleil torride, le ministre, assis sur une peau de tigre, adressa la prière suivante *au grand Varouna, source de la vie :*

« Liquide sacré, vaste étendue d'océans, de mers et

[1] Sivanâth Sâstri, *The New Dispensation and the Sâdhâran Brahmo Samâj*, pages 56 et suiv.

de rivières, nous te glorifions. Tu n'es pas Dieu, mais Dieu est en toi. Tu es rempli de la beauté et de la gloire du Ciel; chacune de tes gouttes révèle la face divine. Tu es l'onde de la vie. Tu es pour nous un bienfaiteur des plus utiles. Des nuages qui planent au-dessus de nos têtes, tu descends en averses copieuses, pour apaiser la soif de la terre desséchée et fertiliser le sol. Tu remplis les rivières, les mers, les océans. Tu couvres la terre de fruits et tu produis d'abondantes moissons pour notre nourriture. O ami de la race humaine, tu satisfais notre faim, tu apaises notre soif, tu nettoies notre corps et notre demeure, enlevant l'ordure et l'impureté! O grand purificateur, tu guéris les maladies et tu donnes la santé! Quand nous nous baignons en toi journellement, nous nous sentons retrempés et réconfortés. Des navires chargés de richesses flottent sur ton sein et nous apportent l'abondance des lointains rivages. O serein pacificateur, tu calmes la souffrance et rafraîchis notre tête fatiguée! Nos ancêtres t'ont aimé, vénéré et adoré; aujourd'hui, comme autrefois, le Gange, la Jamounâ, la Narmadâ, le Godâveri, le Kaveri, la Krishna, sont grandement vénérés du peuple. Dis, grand Varouna : n'est-ce pas toi qui as suggéré à Bouddha l'idée du Nirvâna, ô puissant extincteur du feu de la souffrance? Et Jésus aussi t'a exalté; il t'a honoré, comme personne ne l'a fait avant lui, car il a vu en toi la vie nouvelle et le salut. Dans le saint fleuve du Jourdain, le fils de Dieu fut baptisé. Nous te louons, nous te bénissons, eau sainte ! Pluies et rivières, lacs et océans, nous vous bénissons et vous exaltons! »

Le ministre donna alors lecture du chapitre où l'évangéliste Mathieu décrit le baptême de Jésus, puis, ayant expliqué que Jésus se fit baptiser « parce que l'eau était pleine de Dieu », il s'oignit lui-même d'huile fine, descendit les degrés du réservoir, en priant à haute voix, et s'immergea trois fois jusqu'au cou en disant successivement : « Gloire au Père — gloire au Fils — gloire au Saint-Esprit. » Après quoi, pour honorer spécialement la Trinité, il plongea une quatrième fois, en proférant ces mots : Bénie soit Sacchidânanda (la trinité du vêdânta, Vérité, Sagesse et Joie). Keshub sortit alors de l'eau, mais non sans avoir rempli un vase qu'on venait de lui passer et dont il se servit pour asperger la tête de ses fidèles aux cris de : *Sânti* (paix)! *Sânti! Sânti!* Tandis qu'il changeait de vêtements, une partie de l'assistance se baigna à son tour dans le réservoir, puis tous se retirèrent, emportant l'*eau de Paix* (sântijal) dans des récipients de terre ou de métal. — L'après-midi, ce fut le tour des femmes et des enfants.

Quelques jours plus tard, l'organe de Keshub, *the New Dispensation*, insistait sur le caractère essentiellement indépendant et original de cette cérémonie. « Ce n'était pas une parodie, y disait-on, une imitation vulgaire ou mécanique de l'Europe ou du christianisme étranger; toute la fête était essentiellement hindoue ».

A l'Église romaine Keshub semble avoir emprunté les vœux solennels de continence et de pauvreté, que dans plusieurs circonstances il a fait prononcer par ses missionnaires, en ne paraissant toutefois y ajouter

qu'une portée temporaire et partielle. Il n'y a pas jusqu'à la religion d'Auguste Comte dont il ne semble avoir imité la distinction d'un culte abstrait et d'un culte concret pour tous les jours de l'année, le premier s'adressant à des faits généraux ou à des catégories sociales, le second à des personnages considérés comme types. Ainsi, le *Brahmo Pocket Almanac* de 1883 assigne respectivement à chaque jour de la semaine une double destination, indiquée par le tableau suivant :

I. — *Harmonie des Prophètes.* — Le lundi est consacré aux Rishis; le mardi, à Chaitanya; le mercredi, à Moïse; le jeudi, à Socrate; le vendredi, à Bouddha; le samedi, aux savants; le dimanche, à Jésus-Christ.

II. — *Ordre des devoirs.* — Le lundi est consacré à la famille et aux enfants; le mardi, aux serviteurs; le mercredi, aux bienfaiteurs; le jeudi, aux ennemis; le vendredi, aux créatures inférieures; le samedi, aux pauvres; le dimanche, aux saints trépassés.

Dans le même ordre d'idées, on trouve encore parmi les créations les plus curieuses de Keshub, la « communion des saints » qui fonctionne de la sorte : Les fidèles choisissent quelque personnage célèbre de l'histoire, — Moïse, Mahomet, Socrate, Chaitanya, Théodore Parker, etc., — et, pendant une huitaine de jours, ils s'occupent exclusivement d'étudier ses œuvres ou de méditer sur sa carrière; après quoi, ils se réunissent dans un lieu transformé pour la circonstance en localité historique de la Palestine, de la Grèce, de l'Arabie, de l'Amérique. Là, on évoque en imagination le pro-

phète ou le philosophe; on s'efforce de ressusciter sa vie et son milieu; on devise sur le vrai sens de ses enseignements; enfin on conjecture ce qu'il dirait et ferait de nos jours. — C'est ce que Keshub appelle des pèlerinages *subjectifs*.

« On nous a demandé d'expliquer, dit-il, ce que nous entendons par ces pèlerinages. Ce sont simplement des applications pratiques de cette subjectivité qui caractérise la Nouvelle Dispensation. Nous faisons un pèlerinage aux grands saints et nous communions avec eux en esprit, supprimant la distance du temps et de l'espace. Nous entrons en eux et ils entrent en nous. Nous les portons dans notre âme; nous nous pénétrons de leur caractère et de leurs principes. Nous sommes au-dessus de l'erreur populaire qui matérialise les esprits des saints disparus; nous ne croyons pas davantage à leur présence réelle, ici, là, partout. Nous pensons qu'ils existent toujours, mais nous ne pouvons savoir où ils sont; ce qui ne nous empêche pas de les saisir dans notre conscience, pourvu que nous soyons des hommes de foi et de prière. S'ils ne sont pas présents en personne, ils peuvent être introduits en esprit dans notre vie et dans notre caractère. Nous pouvons les faire vivre et grandir en nous. Tant sont merveilleux le pouvoir absorbant de l'âme humaine, sa puissance de réceptivité, l'impressionnabilité de sa substance! »

Le fondateur de la Nouvelle Dispensation a même appelé le théâtre à son aide et organisé à Calcutta la représentation d'un drame intitulé : l'*Harmonie des religions*, qui est dû à la plume d'un de ses disciples.

Keshub y remplit le personnage d'un jongleur [1]. Entre autres « tours » qu'il exécute devant le public, se trouve la fusion instantanée, en un symbole unique, d'une croix, d'un croissant, de l'*om* (la syllabe sacrée des vêdântins), du trident de Siva et du *khunti* des vishnouites. Un autre exercice consiste à montrer le corps d'un oiseau qui est censé représenter la colombe sacrée, « descendue du ciel, il y a dix-huit cents ans, et aujourd'hui tombée sous les coups de la raison humaine ». Tout à coup l'oiseau mort disparaît et un oiseau vivant descend du ciel, portant autour du cou un billet avec l'inscription suivante : *Nava Bidhâner jai, Satya Dharma Samanvaia* « Victoire à la Nouvelle Dispensation; harmonie de toutes les religions [2]! »

[1] *Brahmo Year-Book* de 1882, page 56.

[2] Les hymnes de la Nouvelle Dispensation révèlent le même éclectisme mystique. En voici un échantillon, la *Danse mystique*, emprunté à la *New Dispensation* du 24 mars 1881 :

« Chantant le nom de Hari, les saints dansent dans le ciel. — Mon Gouranga (Chaitanya) danse au milieu d'une bande de dévôts.— Combien sont beaux ses yeux qui brillent d'amour! — Jésus danse, Moïse danse, les mains levées. — Devarshi Narad danse en jouant de la harpe. — Le vieux roi David danse devant l'arche, avec Janak et Yudhisthir. — Le grand yogui, Mahâdeo (Siva), danse de joie, et avec lui Jean, accompagné de ses disciples. — Dadou et Confucius dansent, ainsi que Kabir et Toulsi, les hindous et les musulmans, le sourire de l'amour sur les lèvres. — Le pécheur danse, le saint danse, le pauvre et le riche dansent ensemble ; les femmes chantent : « Gloire, gloire, » avec de douces voix. — Renonçant à l'orgueil de caste et de rang, le Brahmane et le Chandâl dansent en s'embrassant. — Entouré de saints, se trouve au centre Sri Hari, le seigneur de l'univers, et tous dansent à l'entour, les bras réciproquement passés autour du cou. — Et, dans cette sainte compagnie, dansent les croyants de la Nouvelle Dispensation, supprimant la distance de l'espace et du temps. — Les poissons dansent dans la mer et les oiseaux dans l'air ; les arbres et les plantes dansent, les branches se jouant avec la brise. — La Bible et les Vêdas dansent avec le Bhagavat; le Purân et le Coran dansent unis en amour. — Le savant, l'ascète et le poète dansent enivrés avec le vin de la Nouvelle Dispensation. — Le monde d'au-dessous et le monde d'au-dessus dansent en chantant le nom de Hari, lorsqu'ils entendent le doux évangile de la Nouvelle Dispensation. »

Toute cette exubérance de symbolisme a vivement choqué, non seulement les brahmaïstes de l'ancienne roche qui avaient passé leur vie à combattre les rites et les emblèmes de l'idolâtrie, mais encore les hindous et les chrétiens orthodoxes, que scandalisent au même titre ce mélange et en quelque sorte cette parodie de leurs cérémonies les plus sacrées. En Angleterre, Keshub s'est définitivement aliéné les esprits naguère les plus sympathiques à son Église, — à commencer par miss Collet. — Seul peut-être, M. Max Muller a mis le public en garde contre toute condamnation précipitée d'un mouvement qu'il est fort difficile de juger impartialement à distance : « C'est toujours la vieille histoire, écrivait-il au *Times* du 24 novembre 1880. Rien n'est si difficile pour un réformateur, et particulièrement pour un réformateur religieux, que de ne pas laisser l'encens de ses admirateurs obscurcir sa vision mentale et de ne pas confondre les divins accents de la vérité avec une voix descendue des nuages. Sous ce rapport, il n'est pas douteux que Keshub n'ait partagé la faiblesse des anciens prophètes. Mais n'oublions point qu'il possède également une large part de leur force et de leur vertu. »

Je ne nierai pas, pour ma part, que la voie où s'est engagé Keshub ne soit pleine d'équivoques et de périls. Il est très possible qu'avec la tendance des sectes hindoues à déifier leurs *gourous*, le révélateur de la Nouvelle Dispensation finisse par passer à l'état d'avatar, et son Église, par devenir une simple variété des sectes vishnouites. Tous ceux qui ont étudié le passé de l'Inde savent, comme l'a si bien dit M. A. Barth,

que l'histoire des réformes religieuses chez les hindous a été « un perpétuel et affligeant recommencement; au début, un effort vigoureux et de hautes visées, suivis bientôt d'une irrémédiable décadence; comme résultat final, une secte et une superstition de plus [1] ».

Déjà certaines des pratiques que Keshub cherche à introduire dans son Église ne conduisent que trop à développer l'esprit de rêverie et de renoncement qui a toujours été un fléau pour l'Inde; tandis que d'autres paraissent un regrettable jalon sur la route qui mène à la constitution des théocraties. Enfin, il est très exact que l'exagération de son symbolisme tend à absorber l'activité de ses adeptes dans une multitude de rites hétérogènes et bizarres, en opposition absolue avec les tendances de l'esprit moderne, si nous nous plaçons au point de vue européen.

Mais il faut tenir compte du milieu où se développe une réforme religieuse, et il reste à voir si, avec toutes ses exagérations mystiques et ritualistes, la Nouvelle Dispensation n'est pas plus en état d'agir sur le génie populaire de l'Inde que la foi plus sobre et plus éclairée de l'Adi ou même du Sâdhâran Samâj.

Keshub, on ne saurait trop insister sur ce point, reste, malgré ses erreurs et ses divagations, un esprit de trempe supérieure, un de ces hommes qui, suivant les circonstances, peuvent devenir un Bouddha, un Mahomet ou un Luther. Il suffit de l'avoir entrevu ou même d'avoir pris connaissance de ses œuvres pour comprendre l'ascendant qu'il possède sur son entourage et qu'il peut être appelé à exercer sur les masses.

[1] A. Barth, *Les religions de l'Inde*, page 54.

Plus d'une fois, j'ai sévèrement jugé ses actes et presque désespéré de son avenir. Mais chaque fois que j'ai pris connaissance de ses discours et de ses écrits, je me suis senti en quelque sorte ressaisi par le charme qui se dégage de sa personnalité et de son talent.

On lira peut-être avec intérêt le récent jugement que porte sur Keshub un de ses principaux adversaires, le missionnaire du Sadhâran Samâj, Sivanâth Sâstri : « Dans toute sa carrière, dit-il, Keshub Chunder Sen s'est fait remarquer par trois traits principaux : un esprit fier et indomptable, une belle et puissante intelligence, une volonté forte et énergique... Ajoutez-y un tempérament chaleureux, sincère et enthousiaste... Comme toutes les natures fières, il est timide vis-à-vis des étrangers, mais d'une humeur agréable avec ses amis, doux et affable avec ses inférieurs, mais hautain et intraitable à la moindre affectation de supériorité, surtout quand on lui résiste. Il conçoit ses plans en silence et les met à exécution sans révéler plus que la moitié de son projet et sans mettre dans sa confidence même ses associés immédiats. Il n'a pas d'amis, à proprement parler. D'autre part, il n'est pas exempt d'adroits subterfuges pour atteindre ses adversaires, ni de ruses peu généreuses pour les compromettre. Il y a des moments où son orgueil blessé l'entraîne à des épithètes dures et injustes pour ses opposants. Et cependant il a été, pour beaucoup d'entre nous, un type de pureté privée, de sincérité et de dévouement dans la poursuite de nobles entreprises. Nombre de ses œuvres décèlent un homme de foi, et une grande partie des principes qu'il a commu-

niqués à son Église révèlent une notable profondeur de perception spirituelle et morale... Mais, en même temps, il s'est laissé égarer par une idée malheureuse, l'idée qu'il est un homme spécialement inspiré [1]. »

Il est incontestable que l'*idéal* religieux proposé par Keshub aux efforts de ses disciples ne manque ni d'opportunité, ni d'élévation. Lui-même le formule d'une façon assez originale dans ce parallèle entre le vieil homme et l'homme nouveau, publié dans le premier numéro du journal *The New Dispensation :*

Le vieil homme.	*L'homme nouveau.*
Asiatique ou Européen.	Asiatique et Européen.
Hindou ou chrétien.	Hindou et chrétien.
Reclus mystique et quiétiste indolent.	Philanthrope mystique et quiétiste pratique.
Trinitaire qui hait l'unitarisme.	Unitaire qui croit à la trinité des manifestations divines.
Sectaire qui exclut toutes les autres sectes.	Éclectique qui embrasse toutes les sectes.
Combinaison mécanique des vérités et des caractères par l'intelligence.	Fusion chimique dans la vie même.
Inspiration exceptionnelle.	Inspiration universelle.
Croit à l'esprit invisible ou à des idoles visibles.	Aperçoit l'Esprit-Dieu.
Honore le Christ, mais décrie Socrate et Chaitanya.	Honore tous les prophètes en Christ.
Voit multiplicité et confusion.	Voit unité et harmonie.
Destructif.	Constructif.
Ne voit qu'erreurs chez les autres et s'en tourmente.	Voit seulement les mérites des autres et en profite.
Décrépit et froid.	Toujours frais et jeune.
Exalte la chair au-dessus de l'esprit.	Glorifie l'esprit.
Charnel, même en religion.	Scientifique et ferme.

Le véritable écueil de la Nouvelle Dispensation, c'est

[1] *The New Dispensation and the Sâdhâran Brahmo Samâj*, page 58.

la doctrine de l'âdesh. Qu'à la suite de Kant, on cherche la voix de Dieu dans les intuitions de la conscience, il n'y a là qu'une théorie ennoblissante et féconde, comme on l'a vu chez les transcendantalistes américains. Toutefois, c'est à la condition de soumettre ses impulsions intimes au contrôle de l'observation et du raisonnement. Keshub, à la vérité, semble admettre que pour offrir le caractère de l'*âdesh*, une inspiration doit pouvoir s'appuyer sur certaines « indications objectives » résultant des circonstances et conduisant à la même conclusion; — par exemple, à propos du mariage de sa fille : les nécessités politiques du Kouch-Behâr, les mérites personnels du jeune mahârâjah, les avantages qui devaient résulter de cette union pour la cause du brahmaïsme, etc. — Mais si les « indications objectives » sont d'accord pour déterminer une ligne de conduite, qu'est-il besoin d'*âdesh?* Et, si elles ne le sont point, qui décidera entre elles? — Pour voir les dangers de ce système, il suffit d'écouter les enfants terribles de la Nouvelle Dispensation, comme le pandit Dourgâ Dâs Rây, qui, prétextant le caractère incertain et relatif de la morale universelle, conteste à la conscience le droit de se poser en juge de l'inspiration et déclare les commandements de Dieu indépendants de la « soi-disant morale vulgaire[1] »; — ou encore, comme les rédacteurs du *Theistic Record*, de Dacca, qui s'exprimaient ainsi en 1881 : « Le moindre incident de notre existence, — qu'il s'agisse de manger des pastèques, le premier du mois, ou de se diriger, le mardi, vers le nord, — sont réglés par le vivant commandement de Dieu. Nous

[1] *Brahmo Year-Book* de 1880, page 100.

autres, brahmaïstes, nous allons à Lui pour le moindre détail de nos actes, tandis que les fidèles des autres religions ont pour guides des livres, des hommes ou leur conscience [1]. » — Là est la pierre d'achoppement où viendra se briser la Nouvelle Dispensation, si Keshub et les plus éclairés de ses amis ne se hâtent de corriger la théorie de l'*âdesh*, d'une part en la restreignant au domaine des choses supra-sensibles qui échappent à l'expérience, d'autre part en l'étendant, dans une certaine mesure, à tous les êtres doués d'intelligence et de conscience, enfin en la subordonnant à l'autorité de la raison, qui est aussi d'origine divine.

Si l'on excepte cette malheureuse théorie, qui d'ailleurs n'est pas essentiellement liée à la Nouvelle Dispensation, il ne semble pas que Keshub, malgré ses exagérations mystiques, ait rompu jusqu'ici avec le rationalisme spiritualiste. Parmi les cérémonies et les discours que j'ai cités, il est certains détails qui peuvent prêter à sourire, comme en général le langage de tout symbolisme religieux ou social qui ne nous est point familier. D'un autre côté, je conçois que cet excès de ritualisme ait blessé, en Angleterre surtout, les esprits façonnés par leur éducation ou leur milieu à une profonde répugnance pour tout ce qui implique un caractère sacerdotal ou même sacramentel. Mais il convient de remarquer que tel n'est aucunement le caractère des rites organisés ou reproduits par Keshub. Lui-même nous le dit en termes formels : « Entendons-nous instituer la cérémonie du riz

[1] *Brahmo Year-Book* de 1881, page 95.

(l'eucharistie) et la consécration de la bannière (cérémonie hindoue), comme des institutions permanentes dans notre Église? Nullement. Elles ont pour objet d'expliquer, de spiritualiser et de compléter des cérémonies analogues qui se rencontrent dans les anciennes Églises. De même que la chaire de la Nouvelle Dispensation commente des textes empruntés aux anciennes Écritures, ainsi ces nouvelles cérémonies se présentent comme des sermons en action (*practical sermons*) sur la philosophie profonde des rites analogues qui sont employés dans les Dispensations antérieures[1]. »

On ne peut même accuser Keshub de viser à l'établissement d'une religion ésotérique où les rites, allégoriquement interprétés par les initiés, seraient pris à la lettre par la foule des fidèles. Il ne perd, en effet, aucune occasion d'expliquer lui-même la signification réelle de ses symboles. « Nous ne croyons pas — ajoute-t-il dans l'article que je viens de citer, — à des cérémonies sans vie. Lisez *absorption* au lieu de « riz », et le *royaume de Dieu* au lieu de la « bannière », et nos métaphores deviennent claires. »

On connaît déjà le sens qu'il attache à sa célébration du baptême et à sa communion des saints. Lorsque, célébrant l'*arati*, selon la coutume des vishnouites et des sikhs, il plaça sur l'autel le traditionnel *panchadripa* (luminaire à cinq branches que les dévots ont coutume de balancer devant leur idole), il l'interprète aussitôt comme le symbole des cinq lumières intérieures qui permettent au fidèle de s'éle-

[1] Deuxième numéro de *the New Dispensation* (31 mars 1881).

ver à la contemplation de la face divine : la pureté, l'amour, la foi, le *bhakti* et la connaissance. Quant au sacrifice du *homa*, Protâb Chunder Mozoumdar nous en dévoile ainsi le sens : « La récente cérémonie du *hom* symbolise simplement l'idée de brûler les passions en effigie. Les fagots de bois dur représentent les appétits de la chair attachés les uns aux autres par un lien que le feu seul peut détruire. Ce feu sera celui de la volonté, entretenu et développé par l'Esprit d'éternelle pureté. Le vent et le beurre clarifié, qui viennent en aide à la flamme, sont nos prières et nos aspirations, ces grands auxiliaires de la volonté divine[1]. »

On peut ne pas aimer les allégories, ni, en général, le symbolisme, mais, sous ce rapport, la Nouvelle Dispensation n'agit pas autrement qu'une institution des plus répandues et des plus populaires dans tous les pays anglo-saxons : la Franc-Maçonnerie, qui, elle aussi, symbolise par des rites matériels les traditions de son histoire et les principes de sa philosophie humanitaire.

Si les cérémonies de Keshub, au lieu d'être empruntées à une seule religion, le sont indifféremment à toutes, y a-t-il lieu de lui reprocher ce qui est, en somme, une garantie et un témoignage de tolérance? La fusion de tous les cultes en une religion synthétique a été, dans tous les âges, le rêve de maint esprit large et éclairé, en avance sur son temps. — Aristote, Cléanthe, Sénèque, Maxime de Tyr, Confucius, Kabîr, les néo-platoniciens et les auteurs des Oupanishads, les sofis de la Perse, aussi bien que les idéalistes allemands et les hiérologues

[1] *Theistic Review and Interpreter* de 1881, page 15.

contemporains, ont montré l'identité du sentiment religieux sous la multiplicité de ses manifestations. Quelques penseurs, tels que Proclus, Jamblique, Alexandre Sévère dans l'antiquité, Akbar dans l'Inde du moyen âge et, jusqu'à un certain point, Auguste Comte dans notre siècle, ont même essayé de fonder un culte universel, — non pas en éliminant les éléments différentiels des principales religions, à la façon du théisme anglais et du transcendantalisme américain, — mais en juxtaposant soit leurs rites et leurs symboles, soit les noms et les formes sous lesquels ces religions conçoivent l'objet suprême du culte.

Telle est également l'œuvre entreprise par Keshub, et s'il y a une différence, c'est que l'auteur de la Nouvelle Dispensation a réussi à fonder une religion là où ses prédécesseurs n'ont guère pu faire sortir leur syncrétisme du domaine de la fantaisie individuelle. Seul peut-être, le polythéisme romain avait fini par devenir un amalgame de ce genre; mais il restait une juxtaposition plutôt qu'une synthèse des divers cultes pratiqués dans l'Empire. Il était réservé à la Nouvelle Dispensation de nous offrir une Église vivante, fondée tout d'une pièce avec des matériaux empruntés aux cultes les plus disparates, — et ce n'est pas là un des traits qui contribuent le moins à rendre son développement si curieux à suivre pour quiconque s'occupe d'histoire religieuse.

CHAPITRE XV

Le brahmaïsme et l'avenir religieux de l'Inde.

Forces et subdivisions actuelles du brahmaïsme. — Dayânanda Sarasvatî Sivâmî et le mouvement vêdântin des Arya Samâjes. — La Société théosophique de l'Inde. — Associations orthodoxes des Dharma sabhâs. — Mouvements religieux en dehors de l'hindouisme. — Les *anjumans*. — Le gourou Jourgi chez les Bhils. — Désagrégation de l'hindouisme; quel sera son successeur? — État actuel et avenir de l'Islam dans l'Inde. — Résultat négatif des missions chrétiennes. — Parallèle du progrès religieux chez les Aryas de l'Orient et de l'Occident. — Satisfactions offertes par le brahmaïsme aux aspirations de l'esprit hindou, en même temps qu'aux exigences de la civilisation moderne. — Affinité de la spéculation hindoue avec nos théories scientifiques les plus récentes.— L'idée de l'Inconnaissable dans le brahmaïsme. — Réactions du génie oriental sur la culture religieuse de notre société. — Prédiction de J. Tyndall à Protâb Chunder Mozoumdar. — Opinions de MM. Max Muller et von Hartmann sur le rôle réservé aux croyances de l'Inde dans les destinées religieuses de l'Occident.

Il était à craindre que les déchirements du brahmaïsme ne portassent un coup fatal à la cause du rationalisme religieux dans l'Inde. Plus d'un observateur superficiel n'a pas manqué de s'appuyer sur la confusion inséparable d'une pareille crise pour conclure que l'œuvre de Râm Mohun Roy était à la veille de disparaître par le retour des uns à l'hindouisme et par la conversion des autres au scepticisme européen. Des cas isolés ont pu justifier cette double prédiction; mais ces symptômes de désorganisation ont été de courte durée, et aujourd'hui le brahmaïsme a repris sa marche ascendante. En 1877, à la veille de la scission, ses samâjes étaient au nombre de cent sept. Ils

dépassent aujourd'hui le chiffre de cent soixante-treize [1], et ses journaux ou organes périodiques se sont accrus de dix dans la même période [2].

Les brahmaïstes peuvent actuellement se répartir en cinq groupes :

I. Les *samâjes*, qui ont accepté la Nouvelle Dispensation. Ils comprennent une vingtaine des anciennes congrégations provinciales restées fidèles à Keshub, plus un certain nombre, de formation récente. Quelques-uns de ces samâjes rivalisent de ferveur avec la congrégation de Calcutta, notamment celui de Dacca, qui se distingue par le nombre et l'originalité de ses publications; celui de Chittagong, qui est devenu un centre de prosélytisme actif parmi les populations hindoues; celui de Bhagalpour, où le nouveau mandir porte au fronton la croix et le croissant entremêlés de représentations symboliques appartenant au bouddhisme et aux divers cultes hindous. A Calcutta même, Keshub réunit des auditoires plus nombreux que jamais [3]. En même temps, — ce qui est d'un heu-

[1] *Brahmo Year-Book* de 1882. — Il faut, toutefois, tenir compte du fait que quelques-uns de ces nouveaux samâjes sont dus au dédoublement des anciennes congrégations, par suite des événements de 1878.

[2] Sur ce chiffre, il y en a dix-sept rédigés en bengali, quatre en anglais, — un dans ces deux langues, — un en urdu, — un en canara, — deux en tamoul et en anglais, — deux en télugu et en anglais, — un en anglais, en tamoul et en télugu, — un en anglais et en marathi. — Un seul de ces organes est quotidien : le *National Paper*, de Calcutta ; huit sont hebdomadaires. Parmi les revues mensuelles en bengali, on en trouve une pour les femmes, une autre pour les ouvriers, une troisième, illustrée, à l'usage des enfants. (V. *Brahmo Year-Book* de 1882.)

[3] *Brahmo Year-Book* de 1881, page 11. — Le *Sunday Mirror*, du 23 janvier 1881, parle de *dix à douze mille* assistants qui auraient participé, du 24 au 26 janvier, aux fêtes du cinquantième anniversaire.

reux présage, — on voit renaître les institutions d'éducation et de réforme qu'il avait plus ou moins négligées pendant les dernières années. Son principal établissement d'instruction, l'*Albert School*, qui obtint en 1881 l'affiliation à l'Université de Calcutta, comptait à cette époque six cent soixante-sept élèves. L'*Indian Reform Association* a jeté les bases d'un Institut pour l'éducation supérieure des femmes, qui s'est ouvert au commencement de 1883. L'*Indian Mirror* a été remplacé par un journal mieux rédigé, *The Liberal*, avec un supplément hebdomadaire exclusivement consacré aux questions religieuses.

II. Les congrégations qui se sont fédérées au Sâdhâran Samâj. Le Sâdhâran Samâj représente, comme nous l'avons vu, la vraie tradition du brahmaïsme et il a repris pour son compte toutes les institutions de perfectionnement religieux et social qui avaient été longtemps le monopole du Bhâratbharsia Samâj. Les samâjes qu'il comprend dans sa fédération sont actuellement au nombre de vingt-neuf. Son principal organe en langue anglaise est le *Brahmo Public Opinion*, qui traite d'une façon fort élevée les questions religieuses et politiques relatives à l'Inde. Le président de l'Association est un contemporain et un ami de Râm Mohun Roy, le babou Chib Chunder Seb.

III. L'*Adi-Samâj*. Un résultat de la crise a été de ramener l'attention sur l'Adi Samâj de Debendrâ Nâth Tâgore. Celui-ci, qui n'eût pu rêver une plus éclatante revanche contre Keshub Chunder Sen, s'est spontanément rapproché du Sâdhâran Samâj, et, en 1880, on

a vu la plus ancienne Église du brahmaïsme s'associer à la plus jeune pour célébrer avec solennité le cinquantième anniversaire du rajah Râm Mohun Roy. Depuis plusieurs années déjà, le vénérable Debendra Nâth Tâgore s'est retiré dans l'Himalaya, où il jouit d'un repos bien gagné. De temps à autre, il quitte sa retraite pour présider certaines cérémonies religieuses dans les samâjes voisins, toujours accueilli avec sympathie et respect, aussi bien par les vieux que par les nouveaux brahmaïstes. Son successeur à la présidence de l'Association est le babou Raj Narain Bose, orateur et écrivain de grand mérite, qui poursuit, depuis 1880, la publication en anglais des œuvres complètes de Râm Mohun Roy [1]. L'Adi Samâj professe les mêmes principes religieux que le Sâdhâran Samâj, mais il continue à se tenir sur la réserve quant à l'abandon des antiques usages sociaux.

IV. Un certain nombre de congrégations qui partagent les vues religieuses du Sâdhâran Samâj, mais qui sont restées en bons termes avec la Nouvelle Dispensation, soit qu'elles aient refusé de prendre parti entre les deux groupes, soit qu'elles accueillent avec la même sympathie les missionnaires de l'un et de l'autre [2].

V. Les *Prârthanâs Samâjes* (Associations pour la prière) de l'Inde orientale. Ce sont, en général, des congrégations qui, tout en rejetant l'infaillibilité des vêdâs, manifestent une tendance conservatrice, tant dans les doctrines que dans les pratiques. La princi-

[1] Le premier volume, qui a seul paru jusqu'ici, forme un in-8° de 816 pages.
[2] *Brahmo Year-Book* de 1880, page 120.

pale d'entre elles, le Prârthanâ Samâj, de Bombay, a même inscrit, au-dessus de sa porte, la célèbre devise du panthéisme vêdântin : *Ekam eva advitîyam* (un seul être, sans second) [1]. La même situation se rencontre dans certains samâjes du Sud, par exemple à Madras, où le *Brahma Samâj de l'Inde méridionale*, tout en faisant du brahmaïsme une simple forme de la religion universelle, le présente comme le développement logique de l'hindouisme et choisit exclusivement ses textes sacrés dans les écritures hindoues [2].

En résumé, ces cent soixante-treize associations forment autant de centres pour la régénération spirituelle de l'Inde, et si elles peuvent différer dans des questions de formes, de méthodes et même de principes, elles n'en représentent pas moins, dans leur ensemble, les forces du rationalisme religieux chez les hindous.

Cependant le brahmaïsme ne figure pas le seul courant réformateur qui agite les populations de l'Hindoustan : « Des ramifications de cette secte ou des sectes analogues qui se meuvent dans une direction parallèle, écrivait naguère un ancien gouverneur du Bengale, sir Richard Temple, se sont répandues à travers les trois présidences du Bengale, de Madras et de Bombay [3]. »

En dehors des groupes qui se placent sur le terrain du rationalisme, il s'est formé dans plusieurs localités,

[1] Monier Williams, *Hindouism*, page 150.

[2] *Brahmo Year-Book* de 1882, page 56.

[3] V. *Political Effect of Religious Thought in India*, dans la *Fortnightly Review* de janvier 1883.

particulièrement au Panjâb, des *Arya Samâjes*, qui ont repris la thèse de l'infaillibilité vêdique au point où elle avait été abandonnée, il y a plus de trente-cinq ans, par Debendra Nâth Tâgore et l'Adi Samâj. Ces associations, qui entendent se maintenir sur le terrain de la Révélation, en repoussant le polythéisme, sont dues à l'initiative d'un brahmane du Guzerat, Dayânanda Sarasvatî Sivâmî, qui, depuis plusieurs années, parcourt l'Inde du nord au sud, en prêchant un culte purement spirituel, fondé sur l'existence d'un Dieu unique, sur le maintien de la métempsycose et sur l'infaillibilité des quatre Vêdas [1]. M. H. G. Keene, dans un article de la *Calcutta Review*, rapportait en avril 1879 que l'*Arya Samâj* s'étendait graduellement dans l'Inde et s'était affilié à une société théosophique importée des États-Unis.

Il existe à New-York une association qui, sous le nom de *Theosophical Society*, se dit en possession de connaissances occultes, conservées depuis les temps antiques, dans certains collèges du Thibet. Les « frères », comme on appelle les initiés, se donnent pour objet : 1° l'établissement d'une fraternité universelle; 2° l'étude des langues, des sciences et des anciennes religions; 3° l'investigation des mystères cachés de la nature, ainsi que des forces psychiques latentes dans l'homme. Les deux premiers de ces objets relèvent de la théosophie ésotérique, le troisième constitue la théosophie exotérique. Au point de

[1] Monier Williams, *Hindouism*, p. 150; Garcin de Tassy, *Revue de la littérature hindoustanie*, 1876, page 92, et 1877, page 91. — L'Arya Samâj de Lahore comptait, en 1878, sept cent dix membres. (*Theistic Annual* de 1878, page 75.)

vue religieux, ils rejettent la croyance à un dieu personnel, proclament que tous les hommes doivent se reconnaître comme l'effet temporaire d'une cause incréée, universelle, infinie, repoussent le surnaturel et prétendent se maintenir sur le terrain de la science pure. Mais, en même temps, ils soutiennent qu'à côté des faits établis par les procédés ordinaires de l'observation et de l'induction, il y a des phénomènes et des lois occultes dont la connaissance peut seulement être obtenue par un certain usage de la volonté, par la contemplation, l'abstraction, le jeûne et l'extase.[1]

Cette doctrine semble plus hindoue qu'américaine. Aussi n'est-il pas étonnant qu'elle ait obtenu quelque faveur parmi les adeptes du vêdântisme, lorsqu'en 1879 la Société théosophique des États-Unis envoya dans l'Inde quatre de ses membres, parmi lesquels le colonel H. Olcott et la comtesse Blavatsky[2]. Ces « missionnaires » s'étaient assigné pour but « de prêcher la majesté et la gloire de toutes les anciennes religions, ainsi que de prémunir l'Hindou, le Cingalais, le Parsi contre la substitution d'une foi nouvelle aux enseignements des Vêdâs, du Tri-pitaka et du Zend Avestâ ». Leur action ne s'est pas bornée à l'Inde proprement dite, et des observateurs impartiaux rap-

[1] *Hints on Exoteric Theosophy*. Calcutta, 1882. — *The Theosophical Society and its Founders*. Bombay, 1882. — V. aussi W. C. Fink, *Theosophy, Exoteric and Esoteric*, dans la *Calcutta Review* d'avril 1883.

[2] Une notice sur un ouvrage de cette dame, *Isis dévoilée*, qui a dû paraître à New-York en 1877, nous apprend que l'auteur, « né en Asie, a passé son enfance chez les Kalmouks, les Tartares, les Persans et autres peuples orientaux; son âge mûr parmi les Hindous, les Cingalais, les Thibétains, les Égyptiens, ce qui lui a donné l'occasion d'étudier les langues, les littératures, les traditions, les mythologies des peuples orientaux ». — V. la *Revue politique et littéraire* du 24 novembre 1877.

portent que, dans l'île de Ceylan, ils ont ramené au bouddhisme des milliers d'indigènes convertis par les missionnaires chrétiens [1]. La *Société théosophique de l'Inde,* qui centralise aujourd'hui cette propagande, a pour organe *The Theosophist,* qui se publie à Bombay.

Il y aurait peut-être d'autres mouvements encore à signaler non seulement dans l'hindouisme, mais aussi parmi les autres cultes de l'Inde. Il s'est formé sur plusieurs points, surtout parmi les brahmanes, des *Dharma-Saṅhâs* (Association de la Loi), qui ont pour objet le retour aux traditions et aux rituels des Vêdâs. En apparence, il y a là un réveil d'orthodoxie; mais, en réalité, ces associations, comme le constate M. Barth, sont le produit de l'esprit critique et concourent à développer des sciences qui tendent à détruire la superstition [2]. — On peut en dire autant des *anjumans,* sociétés mi-littéraires et mi-religieuses, qui se sont établies parmi les populations musulmanes de l'Inde pour répandre le goût des lettres et des arts, la pratique de la poésie et l'étude des sciences religieuses.

Il n'est pas jusqu'aux populations non aryennes, encore à demi sauvages, qui ne semblent travaillées

[1] *Fifty-eighth Annual Report of the British and Foreign Unitarian Association.* Londres, 1883, page 48. — La *section bouddhiste* de la Société théosophique a récemment publié un catéchisme bouddhiste à l'usage des Cingalais, avec une préface du colonel Olcott où se lisent ces lignes : « Les signes abondent qui font prévoir que de toutes les grandes croyances du monde, le bouddhisme est destiné à être dans l'avenir la religion dont on parlera le plus et qui se trouvera présenter le moins d'antagonisme avec la nature et la loi. Qui oserait dire que le bouddhisme ne sera pas la religion qui sera choisie? » Ce catéchisme, rédigé en cingalais et en anglais, est revêtu de l'approbation du grand-prêtre de Sripada. (*Revue de l'histoire des religions,* tome VIII, nº 1, 1883.)

[2] A. Barth, *op. cit.,* page 62.

par des besoins de réforme religieuse. Ainsi, tandis qu'une partie d'entre elles abandonne graduellement ses croyances fétichistes pour se convertir à l'Islam, au catholicisme ou à l'hindouisme, on a vu récemment surgir parmi les Bhils, tribu des monts Vindhyas, un gourou, nommé Jourgi, qui prêche l'existence d'un Dieu unique, interdit l'usage des liqueurs fortes et condamne la destruction de tout être vivant [1].

Que va-t il sortir de cette fermentation? Le polythéisme hindou, bien qu'il compte encore près de deux cents millions d'adeptes, présente des signes incontestables de décrépitude. Il est possible, probable même, que son agonie se prolongera longtemps; mais ses jours n'en sont pas moins condamnés par les progrès de la civilisation. Le moment viendra donc où l'on devra compter avec cette question que M. Barth posait récemment sans entrevoir de réponse: « Quelle sera la foi de l'Inde, le jour où ses vieilles religions, condamnées à périr, mais qui s'obstinent à vivre, se seront définitivement effondrées [2]? »

Il faut se garder ici d'une tendance qui, nulle part, n'est plus de nature à égarer les jugements portés sur l'avenir. Je veux parler de la fâcheuse habitude qui nous entraîne si souvent à conclure du particulier au général. Ainsi, de ce qu'à Calcutta un indigène de talent, Dwarka Nâth Mitter, avait mis sa parole et sa plume au service du comtisme, on s'était hâté de prédire que l'Inde allait d'un bond passer de l'idolâtrie

[1] Garcin de Tassy, *Revue de la littérature hindoustanie*, 1876, page 92.
[2] Barth, *op. cit.*, page 175.

à la religion d'Auguste Comte [1]. De même, les sécularistes anglais ne sont pas éloignés de regarder l'Inde comme leur conquête prochaine, parce qu'il existe à Madras un petit groupe de libres penseurs indigènes affiliés à la *National Secular Society*. Enfin, chaque fois qu'une Église chrétienne parvient à faire quelques recrues de valeur, on ne manque pas de dire que l'Inde est à la veille d'embrasser, suivant le cas, le catholicisme ou le protestantisme.

Il est évident que le christianisme dans ses diverses formes — tout comme le comtisme et le sécularisme — agissent et continueront à agir sur l'évolution religieuse de l'esprit hindou; mais il est peu probable qu'elle emprunte à l'un ou l'autre de ces facteurs son expression générale et définitive.

L'introduction des idées européennes, en bouleversant les anciennes croyances de l'Inde, a produit, dans plus d'un cas, surtout au sein de la classe lettrée, une complète indifférence religieuse, parfois même un dédain de l'idéal et une recherche exclusive des jouissances matérielles qui trouvent leurs antécédents dans la philosophie matérialiste des Cârvâkas [2]. D'autre part, l'hindou a toujours eu un faible pour les théories de l'illusion universelle, — la *mâyâ*, — qui se rencontrent au fond des systèmes athées aussi bien que panthéistes. Hume lui-même et ses continuateurs

[1] Dwarka Nâth Mitter mourut en 1874, près de Calcutta. L'Église positiviste de Londres lui a dédié une tablette avec l'inscription suivante :

DWARKA NATH MITTER.
1832-1874.
Primipilo della santa milizia
Nell' Oriente.

[2] MONIER WILLIAMS, *Hindouism*, page 225.

actuels ne vont pas aussi loin, dans leur nihilisme philosophique, que l'auteur du *Byom Sâr* et du *Souni Sâr*, le poète contemporain Bhaktâwar. On lit dans la première de ces compositions : « Le commencement de tout est dans le vide; vides aussi sont la fin et le milieu. C'est de rien que tout procède, c'est en rien que tout finit; même l'espace illimité du ciel est un pur vide. Ce qui seul n'a ni commencement, ni fin, et qui cependant possède une réalité, c'est le vide. » Le Souni Sâr est plus explicite encore : « Tout ce qu'on voit n'est rien et, en réalité, n'est pas vu; Mâyâ n'est rien, Brahm n'est rien, le maître n'est rien, ni le disciple; tout est fausseté et illusion. Le moi et le non-moi ne sont également rien. Rien, le temple et le Dieu; rien, par conséquent, le culte de rien, rien aussi la prière adressée à ce qui n'est rien [1]. »

Mais la majorité des classes éclairées reste profondément religieuse de cœur et d'esprit. On peut dire des hindous ce qu'on a dit des Allemands, que, lorsqu'ils se donnent pour matérialistes ou athées, ils restent encore métaphysiciens, idéalistes, voire quelque peu mystiques. Ceux qui, fascinés par la science européenne, déclarent se rallier à l'un des systèmes actuellement en vogue parmi nous, semblent surtout gagnés par les côtés synthétiques de ces doctrines. Même l'école vêdântine paraît avoir pris de nouvelles forces au contact de la culture européenne [2], et rien ne s'oppose

[1] V. F.-S. Growse, *Mathura, a District Memoir*. Agra, 1874, part. I, page 19.

[2] V. une intéressante défense de la philosophie vêdântine publiée, par le professeur Pramadâ Dâsa Mittra, dans le 10e volume du *Journal of the Royal Asiatic Society* (1878).

à ce qu'elle s'émancipe complètement des superstitions populaires, sans rien perdre de ses aspirations religieuses ni même de ses tendances mystiques.

On peut se demander, dès lors, si les hindous ne se borneront pas à remplacer leur ancienne foi par l'une ou l'autre des religions qui existent déjà aujourd'hui dans l'Inde. Voyons donc quelles sont l'importance relative de ces cultes et leurs chances d'avenir [1].

Les Parsis constituent un groupe trop peu nombreux pour qu'on doive en tenir compte dans un calcul de ce genre. Du reste, la religion de Zoroastre, qui est peut-être la plus vieille du monde, ne révèle aucun esprit de prosélytisme. — Les Sikhs ne sont plus guère qu'une secte de l'hindouisme. — Quant aux bouddhistes, qui constituent également une faible minorité dans l'Inde actuelle, ils ne pourraient reprendre l'ascendant qu'à une double condition : d'une part, une réforme radicale de l'Église bouddhique; de l'autre, un développement de tendances pessimistes que rien ne fait encore prévoir. — Restent les religions du Coran et de la Bible.

1 Voici, en ce qui concerne les religions, les résultats du recensement décennal, arrêté au 17 février 1881, dans l'Inde britannique (abstraction faite des États indigènes) :

Hindous	187,937,450
Mahométans	50,121,585
Bouddhistes	3,418,884
Chrétiens (y compris les étrangers)	1,862,634
Sikhs	853,426
Fétichistes	6,426,511
Autres cultes ou sans religion spécifiée	4,279,026
Total	254,899,516

L'Islam compte dans l'Inde britannique cinquante millions d'adeptes, d'où l'on a pu dire que l'Angleterre était la première puissance musulmane du monde. On sait que les sectateurs de Mahomet se partagent de nos jours en trois grandes sectes : les *sunnites*, de beaucoup les plus nombreux, qui se soumettent à l'autorité spirituelle du sultan de Constantinople ; les *shiites* ou partisans d'Ali, qui dominent surtout en Perse; les *wahabis*, d'origine récente, qui ont leur principal centre en Arabie. Ces sectes ont pour principes communs : 1° la foi en un seul Dieu créateur et conservateur de l'univers; 2° la croyance à une vie future où les bons seront récompensés et les méchants punis ; 3° l'acceptation d'une révélation divine par l'intermédiaire des prophètes et, en dernier lieu, de Mahomet, révélation qui porte non seulement sur les matières spirituelles, mais encore sur tous les objets de l'activité humaine; 4° la conviction que le Coran est la parole littérale de Dieu.

Les sunnites étendent même le privilège de l'inspiration divine aux premiers califes et aux principaux docteurs de l'Islam; aussi se prétendent-ils les orthodoxes par excellence; ils comptent cependant une école libérale, les *shafites*, qui admet la possibilité du progrès religieux et professe à l'égard des infidèles une tolérance basée sur la morale universelle. — Les shiites refusent toute autorité aux décisions des califes qui succédèrent à Mahomet; ils proclament les droits de l'interprétation individuelle pour ce qui concerne le texte du Coran; mais ils semblent moins strictement attachés au monothéisme, en ce qu'ils admettent la

personnification des douze principales qualités divines et qu'ils escomptent la venue d'un Messie. C'est de leurs rangs qu'est sortie en Perse l'école des *sofis*, dont la doctrine mystico-panthéiste n'est pas sans analogie avec la philosophie vêdântine. — Les wahabis, qu'on a nommés non sans raison les puritains de l'Islam, n'accordent d'autorité qu'au Coran et aux paroles du prophète; ils condamnent les pèlerinages, ainsi que le culte des saints et des reliques; leur idéal est de ramener le monde islamique à l'état où il se trouvait à la mort de Mahomet.

Dans l'Inde, on ne compte guère que cinq millions de shiites. Quant aux wahabis, si faible que soit leur nombre, ils ont, à plus d'une reprise, encouru, par leur fanatisme, les rigueurs du gouvernement anglais. En général, l'islamisme des classes inférieures est plus ou moins imprégné des superstitions hindoues; chez les musulmans instruits, au contraire, il règne un certain esprit de libéralisme qu'a fortement concouru à développer l'institution des *anjumans*. Non seulement on y trouve un goût des plus prononcés pour l'étude des sciences, mais encore un sincère désir d'épurer la religion de Mahomet en la débarrassant de ses excroissances parasites, et aussi un certain éclectisme religieux, maintenu, il est vrai, dans les limites des sectes islamiques. C'est ainsi qu'en 1877 un des esprits les plus distingués de l'Inde musulmane, le saïd Ahmed Khan, ancien juge à Bénarès, a fondé, à Aligourh, un grand collège oriental, ouvert aux shiites comme aux sunnites. Il a été suivi dans cette voie par le regretté Salar Yung, le ministre de Nizam, qui a tant fait

pour l'amélioration morale et matérielle du royaume d'Hayderabad [1].

Il est difficile de prévoir où aboutira ce mouvement d'émancipation intellectuelle. L'islamisme n'a qu'un pas à franchir pour se trouver en communion d'idées avec le monothéisme rationaliste de l'Occident. Mais ce progrès, qui consiste à rejeter l'origine surnaturelle du Coran, il ne pourrait le faire sans perdre son caractère distinctif, et, tant qu'il s'en abstiendra, ni la persuasion, ni la force ne lui gagneront la masse du peuple hindou, — dussions-nous même assister, comme le suppose M. W. S. Blunt, à la restauration d'un vaste empire musulman dans l'Inde [2].

Le christianisme sera-t-il plus heureux ? Si les missionnaires chrétiens n'avaient pas l'habitude d'espérer contre toute espérance, ils se seraient depuis longtemps découragés devant l'inanité d'une propagande qui, après d'immenses sacrifices et un demi-siècle d'efforts constants, a converti à peine quelques centaines de mille indigènes sur une population de deux cent cinquante millions. C'est ce que les évêques anglicans de l'Inde reconnaissaient dans leur lettre collective de mai 1874 au clergé anglais : « Il n'y a rien, y disaient-ils, qui puisse confirmer l'opinion que le cœur du peuple ait été largement touché ou que sa conscience ait été sérieusement affectée. Il n'y a pas de progrès dans la direction de la foi chrétienne...; il y a plutôt un état de stagnation. »

[1] Garcin de Tassy, *Revue de la littérature hindoustanie*, année 1877.
[2] W.-S. Blunt, *The Future of Islam*. Londres, Kegan Paul, 1882.

Cet aveu ne doit pas nous surprendre. Lorsque les missionnaires prétendent enseigner aux hindous l'infaillibilité des Écritures, la divinité du Christ, le mystère de la Trinité, ou bien ils tombent sur des orthodoxes, qui, possédant des dogmes analogues dans leur propre théologie, n'ont aucun motif pour les échanger contre des croyances plus étrangères à leur race, sans être plus accessibles à leur raison; ou bien ils se heurtent à des rationalistes qui, ayant rejeté les traditions de l'hindouisme par l'usage du libre examen, n'éprouvent aucun besoin de se remettre sous le joug d'une révélation nouvelle. « Après avoir abandonné, disait déjà Râm Mohun Roy, la croyance à la pluralité des dieux ou des personnes divines, telle que la professent plusieurs systèmes de l'hindouisme, je ne puis consciencieusement et logiquement adopter un système analogue, si épuré qu'il puisse être. »

D'après MM. Monier Williams et Garcin de Tassy, les missionnaires, pour faire œuvre fructueuse, devraient se recruter parmi des gens instruits, possédant une connaissance complète des religions qu'il s'agit de combattre [1]. Mais c'est là précisément que gît la difficulté, car le jour où le missionnaire prend goût à la science des religions comparées, ce ne sont plus seulement les superstitions des païens qu'il soumet au critérium des méthodes scientifiques, et tel, parti pour convertir les autres, revient lui-même converti; témoins M. Francis Newman en Syrie, l'évêque Colenso chez les Cafres, et le Rév. Adams dans l'Inde, pour ne citer que les cas les plus célèbres. Le seul

[1] *Hindouism*, page 186.

point par où le christianisme parvient à impressionner les hindous, c'est son côté moral et humanitaire. Or, le christianisme, réduit à cet élément, n'est guère représenté que par les unitaires modernes, c'est-à-dire par le brahmaïsme, sous une dénomination anglaise.

On a dû être frappé, en lisant les extraits que j'ai donnés au cours de cet ouvrage, de l'analogie qu'offre le brahmaïsme avec le christianisme libéral, dans sa doctrine comme dans son histoire. Certaines professions de foi, qui se formulent tous les jours dans les chaires de l'unitarisme et dans les ouvrages des protestants libéraux, pourraient se rencontrer tout aussi bien dans la bouche des prédicateurs brahmaïstes — de même que, parmi les publications du Brahma Samâj, on trouve des passages qui feraient honneur à la plume d'un Channing et d'un Parker. Lorsque Keshub Chunder Sen et, à sa suite, Protâb Chunder Mozoumdar se firent entendre dans certaines églises unitaires de la Grande-Bretagne, les assistants, à ce que m'a personnellement raconté l'un d'eux, se seraient crus sans peine devant un de leurs ministres habituels, légèrement orientalisé dans ses formes et dans ses expressions par un long séjour sur les bords du Gange. Sans doute, il y a quelque chose de remarquable et de touchant à la fois dans cette rencontre de deux courants religieux, qui, partis de l'Asie centrale, dans des directions opposées, avec les migrations aryennes d'il y a cinq ou six mille ans, se retrouvent ainsi, au bout d'une évolution similaire, sur le terrain commun d'une religion éclectique et rationnelle. Cependant, si cette foi syn-

thétique doit se répandre dans l'Inde, ne sera-ce pas plutôt dans sa forme autochtone et sous son étiquette nationale?

Le brahmaïsme a conservé les éléments indispensables pour satisfaire aux exigences traditionnelles et aux conceptions caractéristiques du génie hindou. Je me bornerai à signaler, sous ce rapport, l'importance qu'il attache à l'idée d'immanence divine, la reconnaissance de devoirs envers toutes les créatures vivantes, la conviction que la lutte pour la vérité et pour la justice se poursuit après la mort, enfin l'influence d'un facteur religieux qui est tombé au minimum dans nos sociétés occidentales : l'amour de Dieu.

Qu'il s'agisse de l'Adi Samâj, du Sâdhâran Samâj ou de la Nouvelle Dispensation, l'accord sur ce dernier point est unanime dans toutes les fractions du brahmaïsme. Voici un passage d'une brochure assez intéressante, dédiée aux unitaires anglais par le président actuel de l'Adi Samâj, Raj Narain Bose, « dans l'espoir de les aider quelque peu à donner à leur Église un caractère plus conforme à l'esprit du théisme » :

Si je devais décrire le théisme en un mot, ce serait le mot amour. Le théisme comprend, en premier lieu, la croyance à l'amour de Dieu pour ses créatures; en second lieu, notre amour pour Dieu; troisièmement, l'accomplissement des œuvres que Dieu aime. C'est l'amour qui a créé le monde : Dieu voulait communiquer le bonheur à d'autres êtres, et il créa le monde. C'est l'amour qui conserve le monde. C'est par amour que Dieu s'intéresse à nous. C'est l'amour de Dieu pour les hommes qui lui vaut les appellations de père et d'ami.

C'est l'amour de Dieu pour les hommes qui le rapproche de nous et le rend accessible. C'est l'amour de Dieu pour les hommes qui l'amène à nous accorder nos demandes et à nous révéler la vérité religieuse. C'est l'amour de Dieu pour les hommes qui l'amène à favoriser le progrès de notre âme dans une vie future. C'est notre amour instinctif de Dieu qui nous attire tout d'abord vers lui,— semblable à l'amour de l'insecte nouvellement né pour le miel de la fleur qu'il n'a pas encore goûté. C'est notre amour de Dieu qui nous fait accomplir les œuvres qu'il aime. La morale n'est rien qu'amour. La morale nous dit : Aimez vos voisins, votre pays, le monde, la justice. — L'amour implique aussi la connaissance. De même que nous ne pouvons pas aimer un ami si nous ne connaissons pas ses mérites, comment pouvons-nous aimer Dieu sans connaître ses perfections? Si nous ne savons pas ce qui est bien, comment pouvons-nous aimer le bien? Toute la religion est donc comprise dans le mot amour. Qu'est-ce que mener une vie religieuse, sinon une vie d'amour, pensant à l'amour, parlant d'amour, agissant par amour, répandant autour de nous une atmosphère d'amour [1]?

La constitution du Prârthanâ Samâj de Surat porte que la religion consiste en dévotion (*bhakti*) associée à la moralité (*niti*) et à l'amour (*prem*). Elle ajoute que la dévotion se décompose en foi (*crâddha*), en contemplation (*prâsanâ*) et en conduite vertueuse (*sadâchâr*)[2].

Même le Sâdhâran Samâj, dû cependant à une réaction contre les exagérations mystiques de Keshub, proclame que « la voie du salut est non dans le panthéisme, qui regarde le péché et la souffrance comme

[1] Raj Narain Bose, *The Hindu Theists' Brotherly Gift to English Theists*. Calcutta, 1881, page 16.
[2] *Brahmo Year-Book* de 1882, page 84.

des illusions, ni dans l'ascétisme qui aspire à déraciner le désir et à subjuguer le corps; mais dans l'amour, qui enseigne à l'âme de chercher la volonté du Père, comme le meilleur des biens[1] ».

Toute l'histoire du peuple hindou témoigne de son invincible répugnance envers toute forme de religion qui ne reposerait pas sur un sentiment exalté d'amour divin et sur la possibilité d'atteindre à une communion intime avec Dieu; en d'autres termes, le *bhakti* et le *yoga*. Mais, s'il faut tenir compte de cette double disposition dans l'appréciation de toute tentative pour transformer les croyances de l'Inde, on doit admettre aussi que l'esprit du siècle comporte d'autres méthodes et d'autres procédés, même en matière de religion et sur les bords du Gange. Le christianisme ou, si l'on veut, l'influence de la civilisation chrétienne a introduit dans l'Inde un élément que le mahométisme n'avait pu fournir : un besoin d'activité intellectuelle et morale qui a aussi son côté religieux, quand il se traduit par des œuvres de propagande, de moralisation, de philanthropie, mais qui se trouve facilement en antagonisme avec les différentes formes de la contemplation et de l'extase. La doctrine qui concilierait le mieux ces éléments contradictoires est assurément celle qui aurait le plus de chance de se propager parmi les hindous.

C'est ce que les différentes fractions du brahmaïsme ont compris à des degrés divers. « La communion du

[1] Sivanâth Sâstri, *The New Dispensation and the Sâdhâran Brahmo Samâj*, page 91. — Voir aussi, dans cet ordre d'idées, un article du *Brahmo Public Opinion*, reproduit par miss Collet dans son annuaire de 1880, page 92.

yoga — disait le *Brahmo Public Opinion* dans un article du 26 février 1880, rédigé plus ou moins à l'adresse de la Nouvelle Dispensation — aiguise la vue de l'esprit en nous familiarisant avec les vérités de l'ordre spirituel et en les mettant à portée de notre perception. Mais, quand elle est pratiquée comme unique méthode de culture religieuse, elle engendre la faiblesse morale et paralyse les énergies actives de l'âme. Non plus que la communion spirituelle, la frénésie religieuse (c'est-à-dire l'idéal du bhakti, qui se traduit par les pleurs, les sanglots, le chant, la danse, même l'évanouissement) ne peut être l'état normal de l'âme. Nous pouvons en avoir besoin, de temps à autre, pour secouer la torpeur de l'âme par une violente secousse. Mais l'expérience nous enseigne que parfois elle est simplement le résultat de moyens purement factices, par exemple le bruit d'un tambour. En outre, il n'y a aucune connexité entre ces démonstrations extatiques et la véritable excellence du caractère. C'est l'activité et la piété pratiques qui doivent former, avec la prière, le premier plan de la culture religieuse du brahmaïste ; les deux autres facteurs ne doivent intervenir qu'à titre de complément. » — « Le but suprême de la religion, lit-on dans un autre numéro du même journal (23 janvier 1879), c'est de devenir un avec Dieu, non seulement en sentiment, mais encore en action. Nous avons l'obligation non seulement de vénérer, mais encore de servir Dieu. L'amour est pratique de sa nature. S'il est sincère, il doit aboutir à l'action. S'il reste inactif, ce n'est pas de l'amour. »

Il faut également tenir compte des modifications que produira dans l'esprit hindou la diffusion de nos connaissances scientifiques. Sir H. Sumner Maine disait, en 1865, à l'Université de Calcutta : « Dans la lutte que l'hindou instruit et le missionnaire chrétien soutiennent contre l'erreur, tout succès qui a été remporté dans le passé ou qui le sera dans l'avenir, repose sur des connaissances positives. Heureusement tout faux système renferme quelque fragment de spéculation scientifique. Là est la brèche, qui, une fois ouverte, livre passage à toutes les armées de la vérité. »

Les différentes fractions du brahmaïsme ont déjà eu occasion de montrer, par leurs institutions d'enseignement, combien elles ont saisi cette nécessité d'asseoir sur la diffusion des sciences la régénération de l'Inde contemporaine. L'acquisition de la science est mise par le Brahma Dharma au nombre des devoirs envers Dieu, et Keshub lui-même ne s'exprime pas autrement que Parker et Emerson : « Un théiste, dit-il, doit aimer la science avec un enthousiasme chaleureux, car la science est l'Écriture de Dieu, tracée de ses propres mains, infaillible et sacrée [1]. »

Jusqu'ici, le brahmaïsme est resté sur le terrain de notre théisme spiritualiste et transcendantal. Mais rien ne prouve qu'à l'instar de l'Église unitaire, il ne puisse s'accommoder également des vues qui tendent à prévaloir dans la philosophie de l'évolution. Il ne faut pas méconnaître que tous nos systèmes actuels ont leurs équivalents dans les vieilles spéculations des brâhmanas. Dès avant notre ère, l'école du Sânkhya ensei-

[1] *Essays, theological and ethical*, page 37.

gnait que l'univers était sorti, par une évolution graduelle, d'une substance incohérente, indéterminée et homogène, la *Prakriti*, se différenciant et se développant par ses propres forces. Ce système semble avoir été d'abord athée et matérialiste, plus analogue à la doctrine de Hæckel qu'à celle de Spencer. Mais l'impossibilité d'expliquer la transformation de la matière en esprit conduisit les continuateurs de ces spéculations hardies à admettre l'existence d'énergies spirituelles, qui ne peuvent se ramener aux manifestations matérielles de la Prakriti, et qui doivent se combiner avec celle-ci pour engendrer l'univers [1]. D'un autre côté, la difficulté d'expliquer l'existence du relatif et du fini sans lui donner un *substratum* d'absolu les ramena, comme elle a ramené les évolutionnistes de notre époque, à admettre l'existence positive de l'Inconnaissable, le pouvoir mystérieux dont émanent à la fois l'esprit et la matière. Il y a, dans les Oupanishads, un passage qui décrit Dieu comme « inconnu de ceux qui prétendent le connaître et connu seulement de ceux qui n'ont point cette prétention [2] ». Phrase profonde, que ne désavouerait pas Herbert Spencer lui-même.

S'ensuit-il qu'avec la possibilité de définir l'Être absolu disparaissent la religion et le culte? Les brahmaïstes ont résolu ce problème, qui préoccupe tant

[1] Le *Sânkhya Tatwa Kaumoudi*, de VACHASPATI MISRA, débute en ces termes : « La Prakriti est une, incréée et dans un état d'équilibre. Elle est la source et la mère de tout. Les âmes (*pouroushas*) sont multiples, incréées et associées à la matière ; après un certain temps, elles quittent celle-ci et s'en vont. »

[2] C'est pour bien marquer ce caractère indéterminé de l'Être absolu que les brahmanes avaient donné à son nom le genre neutre.

d'esprits dans la société chrétienne, et ils lui ont donné la solution qui tend à prévaloir dans le protestantisme libéral le plus avancé : « Dans notre culture religieuse, disait le *Brahmo Public Opinion* du 2 janvier 1879, nous devons appuyer sur le côté spirituel plus que sur le côté théologique ; en d'autres termes, distinguer entre connaître Dieu et l'aimer. Toutes nos tentatives pour connaître Dieu, pour deviner et expliquer ses fins, pour sonder les profondeurs de sa sagesse et de sa bonté, sont vaines et stériles. Mais nous pouvons toujours l'approcher par le côté de l'amour. *L'amour est la vie,* cette sentence est rigoureusement vraie pour notre vie spirituelle. Elle est, en outre, la clef du paradis. »

Sans doute, on ne peut conclure avec certitude que le brahmaïsme, sous l'une ou l'autre de ses formes, soit destiné à devenir la religion future de l'Inde ou même — comme l'écrivait récemment un des hommes qui connaît le mieux ce pays, Sir Richard Temple — la religion prochaine de tous les hindous éclairés [1]. Mais ce qu'on peut affirmer, me semble-t-il, c'est : d'abord que la réforme de l'hindouisme viendra, non du dehors, mais du dedans ; c'est ensuite que, de tous les mouvements religieux observables dans l'Inde, le brahmaïsme est celui qui paraît répondre le mieux à la direction actuelle de la pensée hindoue.

Après avoir étudié l'action que les idées européennes ont pu exercer sur les croyances de l'Inde, il serait

[1] *Fortnightly Review*, de janvier 1883.

intéressant de rechercher, tant pour le présent que pour l'avenir, si le génie de l'Inde, à son tour, n'est pas appelé à réagir sur les idées philosophiques et religieuses du monde occidental.

Je ne mentionne ici que pour mémoire les conversions individuelles d'Européens aux cultes de l'Inde. Plus fréquentes qu'on ne les supposerait *à priori*, elles n'en resteront pas moins à l'état d'exceptions [1]. Je ne m'arrêterai pas non plus aux modifications que le contact immédiat et prolongé des idées indigènes ne peut manquer de produire dans les convictions religieuses des esprits éclairés et indépendants. Mais, quand on aborde le problème à un point de vue plus général, on doit reconnaître que déjà aujourd'hui l'action des deux sociétés en présence a été réciproque, et si l'on retrouve dans le brahmaïsme l'équivalent hindou des vues religieuses en faveur parmi les esprits les plus avancés des Églises chrétiennes, il serait injuste de méconnaître l'influence qu'a exercée sur ces esprits

[1] Garcin de Tassy, qui tenait un relevé de ces « perversions », comme il les appelait, en signale sept au cours de 1874 et neuf au cours de 1875, entre autres un capitaine de l'armée anglaise, qui se fit musulman à Bangalore. Il cite également un jeune Anglais qui s'était fait *yogui* et s'était mis sous la direction spirituelle du desservant attaché au temple hindou du mont Jago. (*Revue de la littérature hindoustanie*, années 1874, 1875, 1876.) — Moins retentissantes, mais plus sérieuses et plus nombreuses sont les conversions aux idées *philosophiques* de l'Inde. Je citerai personnellement le cas de deux fonctionnaires anglais dont j'ai reçu l'hospitalité lors de mes courses dans l'intérieur. Également versés dans les langues du pays, ils s'étaient fait remarquer par des recherches profondes et des travaux de valeur, l'un sur les bouddhistes de l'Himalaya, l'autre sur la légende de Krishna. A l'époque où je les rencontrai, le premier, protestant d'origine, était devenu un disciple de Schopenhauer, sinon de Bouddha ; le second, qui s'était d'abord converti au catholicisme, avait absolument adopté la philosophie vêdântine du Bhavagad Gîtâ, qu'il croyait sincèrement pouvoir concilier avec la théologie romaine.

eux-mêmes la vulgarisation des systèmes philosophiques et religieux dus au génie des peuples orientaux.

Nos pères ne connaissaient, dans toute la littérature religieuse de l'Orient, que les écritures rigoureusement monothéistes des sémites, — la Bible et le Coran. Tout à coup, là où ils ne soupçonnaient que superstitions incohérentes ou ruines indéchiffrables, la science s'est mise à dégager les conceptions approfondies, méthodiques et parfois sublimes des divers systèmes consignés dans les livres sacrés des brahmanes, des bouddhistes et des guèbres, ainsi que parmi les stèles de l'Égypte et de la Babylonie. Ceux d'entre nous qui, sans préparation aucune, se sont trouvés un beau jour devant les trésors du Zend-Avestâ, des Pitakas et surtout des Vèdas, sont seuls en état de comprendre, par leur propre impression d'étonnement et d'admiration, l'importance des modifications peut-être inconscientes que les travaux des orientalistes ont provoquées dans la constitution intellectuelle et religieuse de notre société. Si nous avons peut-être réveillé chez les réformateurs de l'hindouisme le dogme de la transcendance divine, l'Inde, à son tour, n'a-t-elle contribué à répandre chez les monothéistes de l'Occident la notion de l'immanence, qui replace Dieu dans la nature ou plutôt la nature en Dieu? Où se professe encore de nos jours le déisme froid et abstrait du dernier siècle, qui, après avoir supprimé le miracle, ne savait plus que faire de sa divinité, inerte et superflue, sans rapports avec la nature, sans liens avec l'humanité? Et si, dans la plupart des écoles modernes, ce déisme est remplacé par des conceptions plus synthé-

tiques et plus vivantes, qui rouvrent les sources de l'émotion religieuse, en même temps qu'elles facilitent la réconciliation, non de la science avec la religion, mais de la religion avec la science, n'en sommes-nous pas en partie redevables à cette littérature philosophique de l'Orient que pénètre un si vif sentiment d'une communion intime entre les trois grands facteurs de l'idée religieuse, Dieu, la nature et l'humanité?

Au moment de quitter l'Europe, Protâb Chunder Mozoumdar eut un long entretien avec le professeur John Tyndall, qui venait de scandaliser l'Angleterre orthodoxe, au congrès scientifique de Belfast, par sa franche profession de scepticisme religieux : « Travaillant dans la froide lumière de la raison, lui dit l'éminent naturaliste, nous manquons ici de la chaleur et de l'énergie que donne la vie religieuse. Cette vie se trouve presque éteinte en Angleterre, et c'est pour l'avoir dit hautement que je suis devenu impopulaire. Ceux qui la conservent peuvent seuls nous la rendre. Aussi est-ce avec un véritable espoir que nous nous tournons vers vous. Une fois déjà la lumière nous est venue de l'Orient. Puisse-t-elle nous en venir encore [1]! »

Je ne sais s'il faut accepter comme une prophétie ce compliment du savant anglais au réformateur brahmaïste; mais il n'y aurait dans sa réalisation rien de nature à surprendre ceux qui ont étudié, sans

[1] P. C. Mozoumdar, *Missionary operations in England*, dans le *Theistic Annual* de 1875.

préjugés de secte, l'état actuel de l'Inde, ainsi que l'histoire générale des religions.

M. Max Muller a montré, dans une de ses plus belles pages, ce que le sentiment religieux de l'Europe peut emprunter à l'Inde [1]. Dans un ordre d'idées plus spéculatif, M. von Hartmann est allé jusqu'à prédire que la religion de l'avenir serait un monisme panthéiste, qui prendrait à l'Inde la notion de l'immanence et à la tradition judéo-chrétienne la notion de l'unité divine. « Au point de vue de l'histoire religieuse, dit-il, le but que nous nous proposons ne peut être atteint que par la synthèse du développement religieux hindou et juif-chrétien en une forme qui réunisse les avantages de ces deux directions de l'esprit humain, tout en comblant leurs lacunes et qui par là soit capable de les remplacer toutes deux et de devenir, au mot propre, une religion universelle. Un pareil pan-monothéisme, dont les bases métaphysiques sont en parfait accord avec la raison, se prêterait, d'autre part, à l'action la plus vive sur le sentiment religieux et donnerait ainsi à l'éthique un solide point de départ, se rapprochant, plus que tout autre système, de ce que le peuple cherche dans la religion sous le nom de *vérité* [2]. »

Cette vérité, le brahmaïsme croit l'avoir trouvée,

[1] Conclusion des leçons sur *l'Origine et le développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde*, traduction de M. J. Darmesteter. Paris, Reinwald, 1879, page 327.

[2] Von Hartmann, *La Religion de l'Avenir*, ch. IX. — M. von Hartmann a ultérieurement développé la même idée dans son ouvrage *Das Religiöse Bewustsein der Menscheit im Stufengang seiner Entwickelung*. Berlin, 1882, 1 vol. (V. l'analyse qu'en donne M. Maurice Vernes dans la *Revue philosophique* de mars 1882.)

ou, du moins, avoir la certitude de la découvrir, et ses diverses Églises, toutes divisées qu'elles peuvent être entre elles, sont d'accord pour appuyer les paroles de Protâb Chunder Mozoumdar, lorsqu'il dit, dans son apologie de la Nouvelle Dispensation : « Il ne nous reste pas dans l'esprit le moindre doute que la religion du Brahma Samâj ne devienne la religion de l'Inde ; bien plus, qu'elle ne devienne la religion du monde entier. Tous ceux qui se soucient réellement de Dieu, de la pureté, de la piété, de la fraternité, du salut, de la vie éternelle, finiront de l'une ou de l'autre façon et sous l'un ou l'autre nom, par en accepter la foi et l'esprit [1]. »

Sans partager cette confiance absolue, qui est un don de foi, on peut néanmoins conclure, en termes généraux, que, si l'esprit hindou continue à progresser dans les voies où il paraît engagé, le monde assistera encore à plus d'un curieux échange, sur le terrain des idées religieuses, aussi bien que morales et scientifiques, entre les deux grands rameaux de l'antique race Aryenne. N'est-ce pas de rapprochements analogues, opérés dans le creuset de la philosophie néo-platonicienne entre le panthéisme antique et le monothéisme sémite, que le christianisme lui-même est définitivement sorti au IIe siècle de notre ère? Si

[1] *Brahmo Year-Book* de 1881, page 137. — Protâb Chunder Mozoumdar a visité de nouveau l'Angleterre pendant l'été de 1883, et il y a prêché dans les Églises unitaires avec le même succès que lors de son premier voyage. A vrai dire, les thèses qu'il a soutenues se rattachent moins à la Nouvelle Dispensation qu'aux principes généraux du brahmaïsme, c'est-à-dire du théisme transcendantal.

l'Inde nous aide à résoudre la crise religieuse qui nous tourmente, — et elle est peut-être dans les conditions pour le faire, — elle aura bien mérité de tous ceux qu'intéresse le développement harmonique de la civilisation.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

J'ai exposé, au début de cette étude, d'abord, comment l'émancipation spirituelle et morale dont Luther avait donné le signal dans son premier cri de révolte contre Rome, s'est heurtée, en Angleterre, aux mœurs de l'époque et au mobile même de la réforme ecclésiastique opérée par Henri VIII ; en second lieu, comment ces obstacles ont été graduellement aplanis, tant par les développements naturels et légitimes du principe protestant que par les influences intellectuelles et politiques en action dans la société laïque. Le lecteur a pu suivre la marche de cette évolution, se manifestant tour à tour par les progrès de la neutralité religieuse dans la législation civile, du rationalisme dans les modes de penser et du libéralisme dans la constitution des Églises.

En faut-il conclure que la religion soit menacée dans son existence par cette répudiation générale de la théocratie? J'ai montré que, parmi les Églises protestantes, si certaines communions se plaisent à ignorer les découvertes et les aspirations de leur époque, si d'autres persistent à chercher dans de spécieux compromis le moyen de concilier les données de la science avec la foi aux miracles, d'autre part, un grand nombre

de fidèles et de congrégations ont pu se mettre en règle avec toutes les exigences de l'esprit moderne, sans rompre la continuité de la tradition religieuse. Cet élargissement de l'horizon théologique, qui se manifeste plus ou moins chez toutes les sectes chrétiennes accessibles à des modifications dogmatiques, est surtout sensible parmi les communions qui reposent, non sur l'uniformité des croyances, mais plutôt sur l'identité des sentiments. C'est peut-être l'Église unitaire qui nous en a offert le type le plus achevé.

On pourrait comparer le protestantisme anglo-saxon à un corps d'armée qui exécute une marche en avant. Jour après jour, le gros de l'expédition vient planter ses tentes sur le point que les avant-postes occupaient la veille, et ce mouvement se propage de proche en proche, si bien que l'arrière-garde finit par s'installer, à son tour, dans les positions naguère évacuées par le centre. Chaque division perd bien en route quelques traînards et parfois aussi quelques éclaireurs; mais ceux-ci disparaissent du champ de bataille, et ceux-là vont simplement grossir les rangs de la colonne qui les suit de plus près. Ainsi les positions relatives restent les mêmes, bien que l'ensemble se trouve de plus en plus rapproché du but.

Nous avons vu que ce mouvement ne s'est pas même arrêté aux limites du protestantisme libéral, qu'il s'est poursuivi au delà des communions chrétiennes, dans une double direction — l'une religieuse, l'autre philosophique.

En premier lieu, l'élimination progressive de l'élément dogmatique a produit, après le « christianisme libre », la « religion libre », sur la base d'une séparation, désormais absolue, entre le sentiment religieux et la croyance religieuse. Tantôt, comme dans la congrégation de M. Moncure Conway, cette conception radicale prend la forme d'un culte esthétique rendu à l'idéal humain. Tantôt, comme parmi les *Free Religious Congregations* des États-Unis, elle tend à développer les applications pratiques et les côtés réformateurs de la religion. Sous cette dernière forme, nous avons constaté les résultats qu'elle atteint, au point de vue théorique, dans le culte des comtistes, tel qu'il est organisé à Londres, et, au point de vue pratique, dans les jeunes « Sociétés pour la culture éthique », de New-York et de Chicago, déjà entourées d'institutions qui en font des véritables Églises de l'humanité. Il faut d'ailleurs remarquer que, de nos jours, quand il s'agit de poursuivre un but commun de philanthropie ou de moralisation, les sectes, même les plus étroitement rivées à leurs confessions de foi, relèguent leurs divergences à l'arrière-plan, pour s'allier, non seulement entre elles, mais encore avec les *agnostiques* et les mécréants.

En second lieu, le rejet du surnaturel biblique a amené le rapprochement des théistes, issus du christianisme, avec les esprits émancipés, d'origine juive ou hindoue. Quand on réfléchit que ce théisme repose sur les principes longtemps acceptés comme l'essence de la religion naturelle, savoir l'existence de Dieu,

l'immortalité de l'âme, le caractère impératif de la loi morale, les avantages spirituels du culte intime, il semble que nous eussions dû y trouver la formule définitive de la religion, la suprême synthèse de toutes les réformes poursuivies au nom de la conscience et de la raison. Aussi peut-on s'étonner de n'avoir vu sortir de cette école que quelques congrégations isolées, comme celles du Rév. Ch. Voysey à Londres, de Samuel Johnson à Lynn, et tout récemment du Rév. Schermerhorn à New-York. La surprise ne diminue pas quand on constate qu'actuellement le théisme, à l'état de croyance plus ou moins réfléchie, constitue la foi dominante des classes éclairées en Angleterre et en Amérique.

C'est que le théisme est avant tout une foi individuelle. Chez les uns il représente simplement le fond spirituel, laissé par l'élimination progressive des dogmes orthodoxes. Chez d'autres il est le produit direct de la méthode intuitive, s'exerçant sur les matériaux fournis par la conscience. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il mène à l'isolement plutôt qu'au groupement religieux. Quant aux théistes qui éprouvent le besoin d'une communion spirituelle, ils trouvent souvent à le satisfaire sans sortir de leur Église historique, comme on le voit parmi les unitaires avancés, les quakers progressistes, les juifs réformés, voire chez certaines fractions de congrégationnalistes et de presbytériens. C'est seulement dans l'Inde que le théisme pur a engendré tout un réseau de congrégations ferventes, et ce résultat est dû sans doute autant au tempérament mystique de la race hindoue

qu'à l'échec successif de toutes les tentatives pour régénérer l'ancien culte indigène.

Le théisme transcendantal, qui, il y a un demi-siècle, faillit doter l'Amérique d'une religion nouvelle, eût mérité cette éclatante fortune, si on devait en juger par l'élévation de ses principes et la fécondité de ses enseignements. Mais, comme l'idéalisme allemand, dont il représentait les tendances les plus mystiques, ce mouvement, qu'ont illustré un Parker et un Émerson, est tombé victime de ses propres exagérations, le jour où il s'est retrouvé aux prises avec son vieil adversaire, le sensualisme, appuyé cette fois sur les merveilleuses découvertes des sciences positives.

Il est difficile de prédire à qui restera la victoire, dans ce conflit des deux philosophies qui se sont partagé sans cesse l'esprit humain. Toutes deux, rendues plus circonspectes par leurs vicissitudes réciproques, semblent aujourd'hui se rapprocher d'un terrain commun, peut-être en vue de chercher une transaction durable dans quelque système qui proclamerait, à la fois, la limitation de nos connaissances positives au monde des phénomènes et l'existence absolue d'une Réalité transcendante.

Il faut ajouter que cette double thèse a été depuis longtemps adoptée par le criticisme de Kant, et le succès des travaux qu'a suscités le centenaire de l'illustre philosophe allemand semble indiquer que son école, après avoir subi sans fléchir un des plus vigoureux assauts que mentionne l'histoire de la philosophie, pourrait encore reprendre son ascendant sur la pensée moderne ou, du moins, lui

offrir un point de départ pour quelque nouvelle synthèse de l'univers, en rapport avec nos connaissances scientifiques. C'est de la *Critique de la Raison pure* que s'inspire directement une fraction notable des soi-disant agnostiques, et c'est peut-être pour avoir sonné à temps « la retraite sur Kant » que le théisme anglais n'a point partagé l'échec du transcendantalisme américain.

Si on cherche ce que la critique moderne n'a pu ébranler dans le domaine du supra-sensible, on ne trouve guère que les quatre axiomes suivants :

1° L'existence positive d'une Réalité transcendante qui se révèle dans la conscience, mais qui dépasse toute définition;

2° Notre état constant de dépendance à l'égard de cette Réalité, en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes;

3° La certitude qu'elle manifeste son action par des lois fixes et générales;

4° Un lien quelconque entre cette action et la tendance qui nous porte à faire le bien.

Que le lecteur ne se méprenne pas sur la portée de cette énumération. Il est incontestable qu'elle reste fort en deçà des principes qu'on regarde généralement comme l'essence de la religion naturelle. Il s'en faut même, selon moi, qu'elle renferme toutes les croyances conciliables avec les affirmations actuelles de la science. Ainsi je n'y ai introduit aucune allusion à la survivance de l'âme, quoique cette hypothèse, comme le

reconnaît formellement M. James Sully, n'ait pu être renversée par toutes les attaques du positivisme. Bien plus, il semble difficile d'admettre les deux dernières propositions, sans en déduire, comme corollaire, l'existence d'un but mystérieux vers lequel convergent non seulement l'humanité, mais encore toute l'économie de l'univers — qu'on emploie ou non, pour désigner ce but, l'expression de cause finale. — Mais je n'ai nullement prétendu fournir le dernier mot de la science en fait de synthèse religieuse; j'ai simplement voulu résumer les vérités de l'ordre supra-sensible qu'on peut regarder comme admises par la généralité des savants et des philosophes contemporains, tout au moins dans le monde anglo-saxon.

Or, — à part les défenseurs chaque jour plus clairsemés de l'ancien matérialisme physiologiste, ainsi que la petite école sceptique retranchée dans le phénoménisme universel de Hume, enfin le groupe des positivistes orthodoxes qui se refusent systématiquement à aborder la question de l'Inconnaissable,— on peut dire que ces quatre propositions sont acceptées par tous les esprits en état d'exercer une influence sur la culture moderne, depuis les théologiens libéraux de l'Église anglicane et des sectes dissidentes jusqu'aux évolutionnistes de la nuance Spencer et aux criticistes de l'école kantienne. Nous pouvons donc y voir, non la foi de demain, mais ses premiers linéaments, les assises indestructibles de tout édifice religieux, la crypte « si étroite encore et si obscure » où M. Max Muller nous montre l'hindou, le bouddhiste, le musulman, le juif, le chrétien, apportant chacun ce que sa foi renferme de plus

vrai et de plus pur, pour servir de fondations à l'Église de l'avenir.

Déjà dans cette œuvre de reconstruction, les cultes positifs ne sont plus seuls à fournir les matériaux ni les ouvriers. Si j'ai dû enregistrer, au cours de cet ouvrage, les coups portés par la science contemporaine à l'antique argumentation du spiritualisme, j'ai pu constater, en même temps, les efforts heureux de l'esprit anglo-saxon, soit pour raffermir à l'aide d'arguments nouveaux les bases de la théologie rationaliste, soit pour trouver de nouvelles sources d'inspiration religieuse dans l'harmonie du Cosmos et dans le mystère de l'Inconnaissable. Ceux qui se sont voués à cette tâche ne sont pas seulement des ministres chrétiens, tels que MM. Martineau, Savage, Chadwick, Heber Newton; des chefs de congrégations libres, tels que MM. Voysey, Conway, W. Potter; des hommes de lettres, tels que MM. Seeley, Graham, Mathew Arnold, etc. Ce sont aussi les principaux représentants de la science anglaise, depuis Darwin jusqu'à MM. Herbert Spencer, Wallace, Jevons, Tait, Balfour Stewart, Tyndall, W. Carpenter, — ceux que les prédicateurs traitent parfois d'athées comme ceux qui se glorifient encore de professer le christianisme.

« La philosophie de notre époque, écrivait M. A. Fairbairn dans la *Contemporary Review* de juillet 1881, n'a pas de trait plus remarquable que son effort pour tremper ses plus hautes conceptions d'idéal dans les émotions et les enthousiasmes de la religion, pour imprégner ses suprêmes doctrines de quelque chose de l'esprit et de l'autorité du théisme. Cette tendance,

peut-être la plus répandue et la plus caractéristique des systèmes contemporains, est attribuable à bien des causes : l'esprit plus noble et plus révérencieux de notre âge; — le sentiment de notre faiblesse, qui devient plus profond à mesure que grandit notre conscience des immenses énergies que nous possédons et du travail plus immense encore qu'elles ont à accomplir; — le sentiment d'humanité qui s'est développé dans notre culture morale, rendant les hommes plus sympathiques aux misères humaines et plus conscients de leur solidarité avec les millions d'êtres qui ont souffert dans le passé; — la nouvelle conception de l'omnipotence de l'ordre qui règne autour de nous; — la sublimité de la loi qui relie, dans un univers coordonné et organisé, l'infinité des atomes matériels à la multitude des unités spirituelles, si faibles et si incohérents quand on les prend séparément, si glorieux et si puissants dans leur ensemble. — Mais, quelque explication qu'on en donne, la tendance est là, qui porte les hommes de toute opinion à chercher un symbole ou un équivalent pour la Divinité, un champ et une loi pour les sentiments religieux. »

M. O. B. Frothingham constatait la même situation aux États-Unis, lorsqu'il disait, dans la préface de *Freedom and Fellowship in Religion :* « La période destructive est passée; la période constructive est inaugurée. Dans la science, les grands esprits se distinguent par des généralisations positives. En philosophie, les lignes convergent vers certains principes centraux... Le sentiment et l'imagination, revenus du choc que leur a causé la chute de leurs vieilles idoles, se remet-

tent courageusement à peupler de nouveaux cieux avec les manifestations de leur idéal. »

Il y a là comme une seconde édition du phénomène intellectuel qui se passa au siècle des Antonins. Dans un parallèle de ce genre, on doit nécessairement tenir compte de certaines différences entre les époques. La civilisation antique était toute à la surface; elle ne s'appuyait pas sur un ensemble coordonné de connaissances positives; elle ne s'étendait point, par l'enseignement populaire, jusque dans les rangs inférieurs; elle était restreinte à un coin du globe et, par suite, sujette à s'effondrer dans un cataclysme partiel. On pourrait la comparer à un chêne altier dont on a raison avec quelques coups de cognée dans les racines. La nôtre ressemble davantage à ces figuiers de l'Inde, dont les branches projettent vers le sol des pousses qui donnent naissance à des troncs nouveaux, si bien que, pour abattre l'arbre, il faudrait renverser une forêt.

De plus, l'imprimerie et surtout le journalisme ont profondément modifié les conditions de la propagande religieuse. La controverse a pénétré dans des couches nouvelles, et il est devenu plus difficile de fermer l'oreille des fidèles à la critique du dehors. Les superstitions risquent d'être percées à jour et les impostures dévoilées, avant qu'elles aient eu le temps de passer à l'état de légendes et de dogmes. En revanche, le prosélytisme religieux a vu décupler son cercle d'action, et le journaliste tend à remplacer le missionnaire [1].

[1] En 1783, onze ans après la mort de Swedenborg, deux clergymen, convertis par ses ouvrages, insérèrent dans les journaux anglais une

Mais toutes ces différences sociales ne font que rendre plus sensible l'analogie, sinon des faits et des doctrines, du moins des situations et des tendances, entre la société contemporaine et le monde païen aux trois premiers siècles de notre ère.

Alors comme aujourd'hui, la vieille théologie populaire avait été dépassée par les progrès de la raison; une réaction naturelle avait successivement donné la vogue au déisme sobre et correct de Cicéron, au matérialisme d'Épicure chanté par Lucrèce, à la morale humanitaire dont les stoïciens s'étaient faits les brillants interprètes : on eût dit que le scepticisme allait envahir graduellement toutes les classes de la société. Mais, après avoir mesuré l'insuffisance des solutions purement négatives, les esprits se retrouvèrent fatalement devant les énigmes du sphinx qui a dévoré tant de religions et de philosophies : l'insoluble question des origines et des fins, les inquiétants problèmes du mal, du devoir et de la destinée.

Alors comme aujourd'hui, se trouvaient des partisans du passé qui essayaient de justifier, par l'incapacité native de la raison humaine, la foi aux révélations, aux prophéties, aux miracles.—D'autres, conservateurs plus intelligents, s'évertuaient à chercher dans un ingénieux symbolisme le moyen d'accommoder les vieilles formes aux idées nouvelles. Cette solution, qui fut surtout l'œuvre des Mystères, semblait devoir satisfaire tout le monde dans une religion sans Bible,

annonce pour réclamer l'adhésion de ceux qui voudraient fonder avec eux la Nouvelle Jérusalem. Tel fut le commencement du *swedenborgianisme*, qui compte aujourd'hui des milliers d'adhérents en Europe et en Amérique.

sans conciles et sans pape. Cependant elle échoua, comme ont échoué de notre temps, d'après le sincère aveu du doyen Stanley, les tentatives de réconcilier la lettre de la révélation avec les découvertes de la science.

D'un autre côté, la divulgation des cultes et des systèmes étrangers, — qui, en se reproduisant de nos jours, a tant contribué à l'élargissement de nos horizons, — avait propagé dans l'empire romain un éclectisme éminemment propice aux constructions métaphysiques et religieuses. Ce n'est pas qu'il se produisît beaucoup de cultes nouveaux : le paganisme, au temps d'Alexandre Sévère, était suffisamment large pour ouvrir son Panthéon à tous les dieux. Mais, sous le couvert des vieilles traditions et souvent à l'ombre des anciens sanctuaires, de nouvelles conceptions théologiques tendaient, comme aujourd'hui, à reporter sur des objets plus dignes la vénération qui se détournait des anciennes divinités.

En même temps se développait, dans les couches profondes de la société, une fermentation du sentiment religieux qui, trouvant ses anciens canaux obstrués, s'épanchait tantôt en quelque excentricité populaire, tantôt en un vague mysticisme philosophique. C'est la même « faim de nourriture spirituelle » — pour répéter l'expression d'un observateur local [1] — qui travaille de nos jours jusqu'aux populations du Far West et qui y prend souvent les allures du spiritisme. Qu'il s'agisse, au reste, des évocations spirites, des divagations prophétiques de quelques hérésiarques ou des

[1] V. plus haut, page 261.

extravagances des Armées du Salut, il suffit de parcourir certains ouvrages comme l'*Heterodox London* de M. Maurice Davies, la *New America* de M. Dixon, ou simplement les faits divers de la presse dans les deux mondes, pour se convaincre que les Anglo-Saxons n'ont pas à envier les thaumaturges syriaques et les théosophes égyptiens. Les prodiges du médium Slade valent bien ceux du magicien Simon. Les plaques gravées de Joë Smith n'ont pas trouvé des croyants moins convaincus que la littérature sybilline, et le « général » Booth a recruté plus d'adeptes qu'Alexandre le Paphlagonien ou Apollonius de Thyane. Ce serait à penser, si l'on se bornait à ces aspects superficiels, que les religions passent, mais que les superstitions restent.

Heureusement, l'analogie ne se borne pas à ces manifestations inférieures de l'activité religieuse, — simples scories de la transfusion qui se poursuit dans les croyances. — Il vint un moment, chez les anciens, où les vieilles écoles philosophiques de Platon, d'Aristote et d'Épicure cessèrent de répondre aux exigences de la critique comme aux besoins de la foi. Le stoïcisme lui-même, après avoir achevé son œuvre d'assainissement intellectuel et de propagande humanitaire, se trouva, comme aujourd'hui l'école de Littré et de Stuart Mill, insensiblement absorbé par des systèmes plus complets ou plus audacieux dans leur prétention d'interpréter l'univers. Or, les philosophes de l'époque avaient tellement quintessencié l'idée de Dieu en s'efforçant de la ramener à l'idée d'absolu et de substance, qu'ils avaient creusé un abîme infranchissable entre l'homme et l'Auteur des

choses. A la suite des judéo-alexandrins qui avaient fait de la Divinité un pur esprit, étaient venus les premiers néo-platoniciens, qui déclaraient ce suprême principe supérieur à l'intelligence, comme à la vie et au mouvement, par conséquent en dehors et au-dessus de toute conception. Ils admettaient cependant que l'être fini pût s'unir à Dieu en s'annihilant par un *renoncement* volontaire, et ils demandaient à la théorie orientale de l'émanation, qui expliquait la nature par la chute de l'esprit dans la matière, le pont métaphysique tant cherché pour passer de l'Inconditionné au fini, de l'Esprit pur au monde sensible. Mais leurs successeurs enseignèrent que Dieu est inaccessible, comme il est ineffable.

Vers qui donc allait monter la prière des multitudes et la fumée des sacrifices? Qui donc restait au haut des cieux pour répondre aux aspirations et aux angoisses du cœur humain? Comme toute voie de communication avec l'Inconnaissable était désormais coupée, on se mit à la recherche d'un médiateur, d'un « Dieu second ». Chacun apporta son Démiourge. La Grèce et la Perse offrirent aux masses le soleil sous la forme d'Apollon ou de Mithra. Les Égyptiens se rabattirent sur leur Hermès; certains juifs sur la Sapience de l'Éternel. Simon de Gitton proposa son Hélène. Philon mit en avant le *Logos;* Paul de Tarse, le Christ des Nazaréens, et l'évangéliste Jean, ces deux conceptions réunies. On sait qui sortit victorieux de ce concours, où se décidèrent, pour une période encore inachevée, les destinées religieuses de la civilisation occidentale.

Or, voici qu'après le long sommeil du moyen âge chrétien, la critique moderne a repris le travail de la philosophie antique. Pour la seconde fois, la raison humaine s'est efforcée de réduire Dieu à la notion d'une substance indéfinissable et inaccessible, sans attributs communs avec le monde phénoménal, sans relations possibles avec l'esprit humain. Et aussitôt la spéculation de se remettre à la poursuite de quelque intermédiaire pour combler un vide dont il semble que l'âme ait horreur!

Herbert Spencer admet que les hommes recourront toujours à des symboles pour se représenter l'objet suprême de leur vénération. Mais il s'abstient d'en proposer ou d'en recommander aucun.

Les unitaires voudraient conserver les fonctions de médiateur à un Jésus modifié suivant les exigences de la critique.

Les transcendantalistes de l'Europe, de l'Amérique et de l'Inde s'en rapportent à la conscience, qui représente pour eux le Verbe divin dans l'homme.

MM. Tait et Balfour Stewart, revenant par la science à une sorte de néo-platonisme, supposent, entre Dieu et la création, un univers invisible et éternel dont le monde sensible serait, en quelque sorte, une condensation passagère.

Keshub Chunder Sen et ses disciples de la *Nouvelle Dispensation* paraissent enclins à ressusciter la doctrine de la chaîne hermétique qui faisait de tous les grands initiateurs des messagers spéciaux de la Divinité.

MM. Félix Adler et Moncure Conway présentent à la

vénération de leurs adeptes l'idéal que l'esprit humain se forme de la perfection absolue.

Enfin les disciples orthodoxes de Comte réservent leurs hommages à l'Humanité personnifiée dans ses types les plus nobles, et si la plupart des comtistes refusent de se prononcer sur l'existence d'une Réalité supérieure, certains d'entre eux, à l'instar de M. W. Frey, prétendent concilier leur religion avec la philosophie de l'évolution, en faisant du Grand-Être Humanité le ministre et le médiateur de l'Inconnaissable.

On pourrait être tenté de voir dans ces systèmes le dernier souffle d'une religiosité qui s'éteint. Quiconque les a étudiés de près ne manquera pas d'y reconnaître plutôt les premiers symptômes d'une foi qui se renouvelle. S'il est une conclusion qui doive ressortir du présent ouvrage, c'est que la religion n'est ni morte ni mourante chez les Anglo-Saxons; qu'au contraire, elle n'a jamais été plus vivace, plus féconde, peut-être plus proche d'une rénovation intégrale.

S'ensuit-il que nous tenions dès maintenant la formule de cette rénovation et que, pour en trouver l'organisme, il nous suffise de chercher, parmi les Églises issues du mouvement rationaliste, la plus capable d'absorber ou de dépasser ses émules? La logique et l'histoire nous mettent en garde contre un jugement aussi précipité.

Lorsque, vers le milieu du Ier siècle, au dire de Suétone, le gouvernement de Tibère expulsa de Rome les disciples d'un nommé Chrestus, qui avaient

occasionné du désordre dans le quartier juif, si quelque esprit inquiet de l'avenir s'était demandé où s'élaborait la religion destinée à prendre la place du paganisme, les uns auraient sans doute tourné leurs regards vers l'Académie ou le Portique; d'autres auraient mentionné les mystères d'Isis, d'Eleusis ou de Mithra; un certain nombre se seraient adressés aux écoles philosophiques de Rome et d'Alexandrie; les plus avantureux auraient peut-être fait allusion au dualisme de la Perse ou au bouddhisme de l'Inde. Personne n'eût songé à une misérable poignée de novateurs juifs, repoussés jusque par leurs compatriotes, ni même, un peu plus tard, à ces prétendus athées qui commençaient à attirer l'attention de la police par leurs mystérieux conciliabules dans le sous-sol de la ville impériale.

N'en déplaise à l'orgueil humain, tout dans la nature a d'humbles commencements, et nul ne peut dire aujourd'hui si la mission inconsciente des pêcheurs et des publicains groupés, il y a dix-huit siècles, sur les bords du lac Tibériade, autour d'un doux et mystique idéaliste, n'écherra pas demain à telle association de spirites prophétisant dans un repli des Montagnes-Rocheuses, à tel conventicule d'illuminés faisant du socialisme dans une arrière-boutique de Londres, à telle bande d'ascètes méditant, comme les Esséniens d'autrefois, sur les misères de ce monde, dans quelque jungle de l'Hindoustan. Peut-être leur suffirait-il de trouver sur le chemin de Damas un autre Paul qui les lance dans les voies du siècle.

Impuissants à pressentir le nom et même la forme

de la religion future, ne pouvons-nous, du moins, nous rendre compte des besoins qu'elle devra satisfaire et des tendances auxquelles elle devra s'adapter? Dès le Ier siècle de notre ère, un observateur impartial aurait pu prédire à coup sûr que la religion prochaine aurait à mettre en évidence les sentiments d'humanité, de fraternité, de charité universelle, à prêcher la douceur, l'humilité, la continence, le mépris des richesses et des plaisirs, à insister sur les promesses d'une vie future réparant les maux et les iniquités de la vie présente; enfin, à réagir contre les vieilles théogonies anthropomorphiques, en offrant à l'adoration des hommes un Dieu qui fût Esprit, Pureté et Amour.

Aujourd'hui, les côtés du divin qui semblent surtout nous attirer s'appellent la Science, la Loi, l'Harmonie et, par conséquent, la Justice : La foi prochaine aura à tenir compte du mouvement qui a prévalu dans les sphères scientifiques; il lui faudra accommoder sa théologie aux idées d'immanence, de continuité et de régularité dans le développement de l'univers.

Mais une religion n'est pas seulement la traduction dramatisée d'une théorie cosmogonique. Par cela seul qu'elle est un reflet de l'idéal, elle représente encore une réaction contre les déviations morales du milieu où elle se forme.

Ainsi le christianisme a exagéré le mépris de la matière : la foi prochaine devra réhabiliter le Beau, sanctionner toutes les jouissances rationnelles et rétablir la communion de l'homme avec la nature.

Nos spéculations métaphysiques ont longtemps dé-

tourné des problèmes sociaux l'attention des esprits les plus éminents et les plus généreux : la foi prochaine devra rejeter au second rang la préoccupation des choses supra-sensibles pour concentrer notre principale activité sur l'amélioration de ce monde.

Nos sciences positives concluent de plus en plus à l'écrasement du faible par le fort dans le combat pour l'existence : la foi prochaine aura à réagir contre cette apothéose de la force et à asseoir sur une base religieuse les droits de l'individu.

Notre régime économique n'a pas tenu les espérances dont s'étaient un instant bercés nos pères : la foi prochaine aura non seulement à nous proposer sa solution du problème de la souffrance et du mal, mais encore à nous offrir un remède pour introduire plus de justice dans les relations des hommes.

Si, en développant ces éléments indispensables d'une culture progressive et harmonique, cette foi parvient à conserver les conditions de sincérité, de spiritualité, de fidélité au devoir, de dévouement et d'enthousiasme qui ont fait la gloire et préparé le succès de sa devancière, qu'importent alors le nom et le symbole sous lesquels elle se présentera pour travailler à la pacification des consciences et à la régénération du monde !

FIN.

TABLE ALPHABÉTIQUE

Abbot (F. E.); 229, 230, 232, 263, 273, 275.
Académie de Concord; 259, 264.
Acontius (J.); 9, 17.
Adams (John); 194.
Adams (Rév. W.); 289, 380.
Adesh; 339, 359, 360.
Adi Samâj; 304, 311, 338, 356, 367, 370, 382.
Adler (Félix); IX, 237, 238 et suiv., 243, 253, 258, 267, 275, 409.
Advaita; 280, 369.
Adventistes; 253 *note*.
Affirmation bill; 33.
Agnosticisme; XI, XIII, 52, 132, 143, 176, 243, 257, 300, 397.
Ahmed Khan; 378.
Akai Kumar Datta; 296.
Akbar; 285, 286, 363.
Alcott (A. B.); 213, 223, 224, 259, 260.
Alexandre le Paphlagonien; 407.
Alexandre Sévère; 363, 406.
Alexandrie (École d'); 2, 208, 362, 408.
Alliance évangélique; 97.
Anabaptistes; 9, 13, 90, 100, 189.
Anjumans; 372, 378.
Apollonius de Thyane; 407.
Arati, cérémonie hindoue; 361.
Ariens; 9, 101, 105.
Aristote; 60, 362, 407.
Armée du Salut; XII, 4, 66, 68, 71, 90, 407.
Arminianisme; 10, 91, 117, 193, 199.
Armstrong (R. A.); 111.
Arnold (Dr); 80.
Arnold (Mathew); XVII, 57, 84, 274, 402.
Articles de l'Eglise établie; 6, 85.
Arya Samâjes; 370.
Assise (François d'); 165.
Association des ministres congrégationalistes de Brooklyn; 255.
Atmîya sabhâ; 290.

Bacon (lord); 15.
Baltimore (lord); 192 *note*.
Bancroft; 192 *note*, 223.
Baptistes; 3, 70, 90, 117, 120, 250 *note*, 252.
Barth (A.); 355, 372, 373.
Bartol (C. A.); 214.
Beecher (H. Ward); 253-255, 271.
Beesly (Prof.); 167, 170.
Bellows (Rév.); 228.
Bengal Ladies School; 313.
Berkeley (évêque); 15.

Bhagavad Gîtâ; 283, 389 *note.*
Bhakta-mâl; 285.
Bhaktâwar; 375.
Bhakti; 283, 307, 327, 329, 383, 384, 385.
Bhârat Asram; 313.
Bhâratbharsia Samâj; 304 et suiv.
Biddle (John); 101, 105.
Bisbee (Mme Clara); 233.
Blavatsky (Mme); 371.
Blount; 17.
Blunt (W. S.); 379.
Bolingbroke (lord); 17.
Booth; 90 *note*, 407.
Boston; 199, 223, 244.
Bouddha, bouddhisme; 228, 252, 280, 281, 311, 350, 372, 376, 389 *note*, 401.
Bowring (sir J.); 127.
Bradlaugh; 30 *note*, 33, 122, 179, 181.
Brahm ou Brahma; 44, 290, 295, 375.
Brahma-Dharma; 296, 321 et suiv., 346, 386.
Brahmaïsme; VIII, IX, 278 et suiv., 323 et suiv., 365, 381, 382, 386, 388, 393, 398.
Brahmanes; 280 et suiv., 316, 324.
Brahma Samâj; 290 et suiv.
Brahma Samâj de l'Inde méridionale; 369.
Brahmo Public Opinion; 367, 385, 388.
Brahmostab, fête brahmaïste; 306.
Bridges (Dr); 163.
British and Foreign Unitarian Association; 95, 110, 121.
British Secular Union; 179.
Brooke (Stepford); 117, 118 *note.*
Buchner; 272.
Burnet (évêque); 81 *note.*
Butler; 19.
Byom Sâr; 375.

Calvin, calvinisme; 10, 91, 188, 193, 194, 198, 271.
Campbellistes ou Disciples; 252.
Campement de philosophie chrétienne à Greenwood (New-York); 261.
Carlyle; 21, 26, 27, 35, 76, 204, 321.
Carpenter (W.); 56, 402.
Cârvâkas; 374.
Castelar; X.
Castes de l'Inde; 297, 302, 335, 337.
Catholicisme romain; X, XI, 2, 6, 7, 29, 70, 76, 189, 192 *note*, 244, 250 *note*, 255, 351, 389 *note.*
Chadwick (J.-W.); 243, 273, 402.
Chalmers; 96.
Chaitanya; 283, 307, 322, 346, 352, 354 *note*, 358.
Channing; 12, 106, 107, 120, 196, 201, 381.
Channing (W. H.); 214, 260, 264.
Cherbury (lord Herbert); 17, 19.
Chib Chunder Seb; 367.
Child (Lydia); 264.
Chillingworth; 11, 84.
Chrétiens (secte protestante); 89, 194.
Chrétiens de la Nouvelle Connexion; 252.
Christ; 21, 73, 89, 99, 101, 105, 108, 111, 153, 161, 205, 213, 217, 228, 229, 270, 289, 322, 344, 348, 352, 358, 380, 408, 409, 411.
Christadelphians; 93, 253 *note.*
Chubb; 17.

Church Association; 73, 126.
Cicéron; 405.
Clarke (James Freeman); 213.
Cléante; 362.
Cobbe (miss F. P.); 27, 141.
Colenso (évêque); 78, 83, 85, 380.
Coleridge; 21, 22, 26, 27, 77, 106, 107, 204, 321.
Coleridge (lord); 30.
Collet (miss S. D.); 279 *note*, 291, 300, 307, 313, 317, 327, 355.
Collins; 17, 18.
Comtè, comtisme; XVII, 41, 111, 157 et suiv., 171, 258, 352, 363, 375, 387, 401, 410.
Condillac; 36.
Congrégationalistes; 13, 70, 92, 96, 117, 119, 188, 250 *note*, 253, 255, 398.
Congreve (Richard); 163, 167, 168.
Constant (Benjamin); 205.
Conway (Moncure D.); 79 *note*, 137, 143 et suiv., 178, 397, 402, 410.
Cooper (John); 102.
Copernic; 23.
Coquerel (Athanase); 119.
Coran; 146, 284, 289, 305, 377, 379, 390.
Corrano (Antoine); 9.
Cosmisme; IX, 47, 265, 270.
Cranmer (archevêque); 8.
Crompton (H.); 167.
Cromwell; 102.
Couch Behâr (mahârâjah de); 331 et suiv., 359.
Cousin; 204, 205.
Cowie (T. H.); 309.

Darwin; 38 et suiv., 97 *note*, 171 *note*, 402.
Davies (Maurice); 82, 407.
Dayânanda Sarasvatî Sivâmî; 370.
Dean (P.); 109, 115.
Debendra Nâth Tâgore; 287, 292 et suiv., 367, 370.
Déisme du XVIIIe siècle; 17, 19, 390.
Descartes; 23, 161.
Dharma Sabhâs; 372.
Dial (The); 213.
Diggs (Mme Anna); 261.
Dixon (Rev. H.); 242.
Dixon (W. H.); 247, 407.
Dourgâ Dâs Rây; 359.
Dwarka Nâth Mitter; 373, 374.
Dwarka Nâth Tâgore; 292.

Edouard VI; 8, 9, 12.
Edwards (Thomas); 14.
Église anglicane, XI, XIII, 6, 13, 21, 28 et suiv., 70 et suiv., 102, 126, 189, 401.
Église des Étrangers; 8.
Église épiscopale aux États-Unis; 85, 244, 250 *note*, 252, 271.
Église épiscopale réformée; 74, 252.
Église grecque, à Londres; 3.
Elisabeth; 12, 186.
Emerson (Ralph Waldo); 208-214, 228, 249, 260, 264, 275, 386, 399.
Emory (prof.); 260.
English Church Union; 95, 126.
Epicure; 280, 405, 407.
Evolutionnisme; XIV, 41 et suiv., 110, 210, 265 et suiv., 386.

Fairbairn (A. M.); 402.
Feuerbach; 36.
Fichte; 37, 204, 266.
Fi min (Thomas); 103.

Fiske (John); 265, 275.
Fox (William); 144, 146, 155.
Free Religious Association; 230, 231 et suiv., 243 et suiv., 249, 262, 397.
Free Christians; 119 et suiv.
Free Church of England; 74.
Free Kirk; 91 *note.*
Free Religious Congregations; de Dorchester, 233; de Providence, 234; de New-Bedford, 235.
Free Religious Index; 232.
Frei Religiöse Gemeinde aux Etats-Unis; 247, 253.
Frey (W.); 172-178, 258, 410.
Frothingham (O. B.); 207 *note*, 232, 247, 272, 273, 403.
Froude; 74.
Fuller (Margaret); 223, 264.
Furness; 214.

Gannett (Ezra Stiles); 195, 216.
Gannett (W. C.); 195 *note*, 197, 249, 273, 275.
Garcin de Tassy; 291, 380, 389 *note.*
Gibbon; 19.
Gladstone (W. E.); XI, 33, 49.
Glanvil; 15.
Gœthe; 38.
Gotheil (Dr); 243.
Gouri; 336.
Graham (W.); 56 et suiv., 274, 402.

Hæckel; 280, 387.
Hales (J.); 10.
Hamilton; 42.
Hari; 336, 347, 348.
Harris (prof.); 260.
Harrison (Frédéric); 167, 168, 169, 171.
Hartley; 106.
Hartmann (von); XVIII, 392.
Hawthorne; 223.
Hegel, hégélianisme; 37, 151, 260, 264.
Henry VIII; XII, 6 *note*, 7, 70, 395.
Herder; 205.
Higginson (T. W.); 147, 214, 249, 264.
Hinckley (F. A.); 234, 267 *note.*
Hindouisme; XIV, 278, 282, 311, 347, 373 et suiv., 376 *note*, 380 et suiv.
Hobbes; 14, 29, 36, 258.
Holmes (Oliver Wendell); 223.
Holyoake; 179, 243.
Homa, cérémonie hindoue; 335, 347, 362.
Hooker; 15.
Howe (Mme); 260.
Hugo (Victor); 181.
Humanitarians; 136.
Hume; 19, 36, 375, 401.
Huxley (prof.); 51, 58, 160, 171 *note*, 265, 272.

Idéalisme allemand; 21, 201. — V. Transcendantalisme.
Indépendants. — V. Congrégationalistes.
Independent Religious Reformers; 133.
Indian Reform Association; 312 et suiv., 367.
Ingersoll (Col. R.); 252.
Inquirer; 120, 123 *note.*
Irvingites; 3, 93.

Jacobi; 204, 205.
Jacquemont (Victor); 279.

Jaïnas, 311.
Jamblique; 363.
Jâtkarma, cérémonie hindoue; 305.
Jean l'Evangéliste; 408.
Jevons; 402.
Johnson (Samuel); 226, 264, 398.
Jones (Dr); 260.
Jones (Jenkins L.); 245.
Jouffroy; 205.
Jourgi; 373.
Jowett; 79.
Juifs réformés ou progressistes; 139 et suiv., 237, 246, 397.
Jumpers; 3.

Kabir; 284, 285, 362.
Kant; 21, 27, 37, 42, 204, 213, 227, 238, 359, 399.
Kaspary (Joachim); 137.
Keble; 74.
Kenne (H. G.); 370.
Kegan (Paul); 119.
Keshub Chunder Sen; 249, 287, 299 et suiv., 324, 339, 343, 356, 366, 381, 383, 386, 409.
Kingsley (doyen); 83.
Krishna; 283, 286, 389 *note*.
Krishna Bihari Sen; 335.
Kuenen (prof.); 79 *note*, 113.

Laboulaye (Ed.); 192.
Lafitte (P.); 163, 167, 168.
Lamarck; 38.
Laplace; 24.
Latitudinarisme; 12, 14, 104.
Laugel (A.); 50, 171 *note*.
Laveleye (Em. de); X, 192.
Lecky (W.); 15, 26, 103.
Leibnitz; 37.
Leroux (Pierre); 136.
Lindsay (Rév.); 104.
Littré; XV, 170, 258, 407.
Locke; 15, 19, 21, 24, 103, 106.
Lollards; 6.
Londres; 2 et suiv.
Longfellow; 208, 223.
Longfellow (Samuel); 214, 264.
Low (A.); 229.
Luther; 6, 188, 395.
Lyell (sir Ch.); 24, 126.

Mac Donald (Rév.); 95.
Mâdhava; 283.
Mahomet, mahométisme; 228, 278, 284, 322, 352, 372, 377, 379, 384.
Maine (sir H. Sumner); 309, 310, 386.
Man Singh; 286.
Mariano; X.
Martineau (James); IX, 27, 64, 81, 94, 108, 114, 119, 128, 208, 402.
Maxime de Tyr; XIX, 362.
Méthodistes; 70, 89, 143, 250 *note*, 252.
Miall (W.); 119.
Middleton; 19.
Mill (J. Stuart); 41, 42, 143, 163, 170, 171 *note*, 407.
Milton; 103, 190.
Missions chrétiennes dans l'Inde; 379 et suiv.
Moïse; 25, 153, 161, 228, 289, 352.
Moleschott; 272.
Montefiore (Claude); 140, 142.
Montesquieu; 184.
Moraves; 93.
Morison (J. Cotter); 167.
Mormons; 93.
Morse (Rév.); 196.

Mott (Lucretia); 249.
Muller (Max); 282 *note*, 355, 392, 401.

Nâmkaran, cérémonie hindoue; 305.
Nânak Shah; 285, 322.
National Secular Society; 179, 374.
Native Marriage Act; 311, 332.
Nava Bidhân (Nouvelle Dispensation); 345 et suiv., 366, 382, 385, 393, 409.
Newman (cardinal); 74, 76, 97 *note*.
Newman (Francis); 27, 109, 110, 380.
Newton; 24, 103.
Newton (Heber); 211, 271, 402.
Northbrook (lord); 315.
Noyes; 214.

Ochino (Bernard); 9.
Olcott (col. H.); 371, 372.
Oupanishads; 272, 362, 387.
Owen (Robert Dale); 249.

Paganisme antique; XI, 54, 151, 271, 363, 405.
Paine (Thomas); 258.
Paley; 19.
Parker (Théodore); IX, 193, 214-222, 225, 228, 264, 274 *note*, 352, 381, 386, 399.
Parsis; 278, 311, 371 376.
Pasteur; 181.
Pattison (Mark); 167.
Paul (saint); 23, 146, 408, 411.
Pease; 32.
Peculiar People; 93.
Penn (William); 192.
Philon; 408.
Pierpont; 214.
Pillon (F.); 295 *note*.
Platon; 213, 260, 407.
Playfair; 24.
Plymouth Brethren; 93.
Potter (W. J.); IX, 232, 235 et suiv., 253, 258, 263, 265, 266, 402.
Pouranas; 295.
Prakriti; 387.
Pramada Dasa Mittra; 375 *note*.
Prârthanâs Samâjes; 368, 369, 383.
Presbytérianisme; 12, 70, 91, 96, 117, 250 *note*, 252, 398.
Prescott; 223.
Priestley (Rév.); 104, 105, 107, 108.
Proclus; 363.
Protâb Chunder Mozoumdar; 300 et suiv., 331, 344, 346, 362, 381, 391, 393.
Pusey; 74.
Putnam (Rév.); 274 *note*.
Pym; 7.

Quakers; 13, 29, 93, 189, 206, 245, 398.
Queensberry (lord); 181.

Raj Narain Bose; 368, 382.
Râmânuja; 283.
Râm Mohun Roy; 279, 287 et suiv., 365, 368, 380.
Rawlinson (G. F.); 77 *note*.
Religio-philosophical Journal; 259.
Renan (E.); X, 113 *note*, 146, 181.
Renouvier; X.
Réville (Albert); 105, 217.
Ripley (Georges); 213, 224.
Rishis; 293, 352.

Robinson (John); 186, 187, 193.
Rothschild (Lionel de); 32.
Rousseau; 18.
Rosencranz (prof.); 261.

Sabellius; 8 *note*.
Sachidânanda; 351.
Sâdhâran Samâj; 339 et suiv., 356, 367, 383, 384.
Saint-Clair (Rév.); 117.
Salar Yung; 378.
Salter (W.); 241.
Sandemanians; 93.
Sânkhya; 386, 387 *note*.
Sargent (J. J.); 249.
Savage (Rév. M. J.); IX, 243, 249, 266, 267 et suiv., 273, 275, 402.
Schelling; 204, 205.
Schermerhorn (Rév.); 243, 398.
Schleiermacher; 204, 205.
Sectes protestantes; XIII, 2, 67, 68-88, 93, 250 et suiv., 398.
Sécularistes; XI, XIII, 132, 178 et suiv., 374.
Seekers; 13.
Seeley (prof. J.); 53 et suiv., 402.
Sénèque; 362.
Séparation de l'Eglise et de l'Etat; 6-8, 28-33, 86, 121, 180, 188, 233 *note*.
Servet (Michel); 8 *note*, 10, 82 *note*, 105.
Shafites; 377.
Shaftesbury (lord); 17.
Shakers; 3.
Shiites; 377, 378.
Shrâddha, cérémonie hindoue; 306.
Shunemann-Pott; 249.
Sidgwick (prof.); 62.
Sikhs; 285, 286, 311, 376.
Simon le Magicien; 407, 408.
Sivanâth Sâstri; 307, 341, 357.
Slade; 407.
Smith (Joe); 407.
Society for Ethical Culture; 237-241, 397.
Socinianisme; 91, 100, 101, 103, 111, 194, 228.
Sofis; 362, 378.
Sonnesheim (S. W.); 246.
Souni Sâr; 375.
Southcote (Johanna); 93.
Spears (Robert); 101, 117, 250, 253.
Spencer (Herbert); XV, 41 et suiv., 110, 170 et suiv., 265 et suiv., 273, 387, 401, 402, 409.
Spiritisme; 3, 224, 247, 411.
Stafford (Mme M. A.); 242 *note*.
Stanley (doyen); 79, 81, 83, 96, 406.
Stebbins (G. B.); 248, 261.
Stephen (Fitzjames); 310.
Stewart (Balfour); 57, 402, 409.
Strauss; 110, 265.
Stuarts; 29.
Suétone; 411.
Suffield (Rodolphe); 123.
Sully (James); 58 et suiv., 401.
Sumner (Ch.); 223.
Sunnites; 377, 378.
Swedenborgiens; 93, 206, 404.

Tabernacle Ranters; 3.
Taine; 36.
Tait (prof. P. J.); 57, 402, 409.
Tattva bodhini Sabhâ; 292.
Tayler (J. J.); 101.
Taylor (Rév. J.); 115.
Taylor (Jeremy); 10, 11, 12,
Temple (Rév. Dr); 79, 83.
Temple (sir Richard); 369.
Test Act; 32.

Théisme; XI, XIII, 27, 28, 109, 125 et suiv., 243, 277 et suiv., 300, 321 et suiv., 386, 397, 402.
Theosophical Society; de New-York, 370 ; de l'Inde, 372.
Tillotson (archevêque); 81 *note*.
Tindal; 17.
Tocqueville; 251, 275.
Transcendantalisme; XIII, 204-224, 226, 264, 321, 399, 409.
Trinité; 8 *note*, 9, 77, 81, 100, 102, 194, 349, 358, 380.
Tripitaka; 371, 390.
Tubingue (école de); 25.
Tudor (Marie); 12.
Tyndall (J.); VII, 51, 97 *note*, 171 *note*, 210, 265, 401, 402.

Underwood (Mme Sara A.); 259.
Underwood (B. F.); 243, 265.
Unitarian National Conference; 230, 242, 243.
Unitarisme; XI, XIII, 8, 14, 29, 70, 81, 91, 95, 99 et suiv., 125, 142, 144, 146, 153, 181, 194 et suiv., 205, 228, 242, 279 *note*, 289, 381, 396, 409.
Universalistes; XI, 93, 117, 194, 245.

Vachaspati Misra; 387 *note*.
Vallabhâcârya; 283.
Van Parris (George); 10.
Varouna; 294 *note*, 349.
Vêdânta; 280, 288, 293, 321, 351, 369, 375.
Vêdas; 146, 284, 289, 293 et suiv., 306 *note*, 310, 370, 371, 372, 390.
Vishnou ; 281, 286, 287, 290, 299, 348.
Voltaire; 18, 67, 153, 258.
Voysey (Ch.); IX, 126 et suiv., 139, 154, 398, 402.

Wahabis; 377, 378.
Walker (James); 205.
Wallace; 39, 402.
Walters (F.), 95, 115, 154.
Warburton (W.); 54 *note*.
Ware; 195.
Wasson; 264, 273.
Watts (Ch.); 181.
Webster (Daniel); 223.
Weed (Thurlow); 252.
Weiss (John); 214, 249.
Welchman ; 101.
Wesley (J.); 20, 73, 89.
Wette (de); 205.
Whitefield; 20.
Whittier; 223.
Wiclef; 6.
Wicksteed (P. H.); 113.
Wightman; 10.
Wilberforce; 193.
Williams (Monier); 280, 282, 288, 380.
Williams (Roger), 191, 192 *note*, 235.
Williams (Rowland); 83.
Winnebrenne (J.); 253 *note*.
Wise (Isaac); 249.
Woolston ; 17, 104.
Wordsworth; 204.

Yoga; 329, 344, 384, 385.

Zend Avestâ; 305, 311, 371, 390.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION VII

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

LES PROGRÈS DU LIBRE EXAMEN EN ANGLETERRE DEPUIS L'INTRODUCTION DE LA RÉFORME.

Le dimanche en Angleterre, 1. — Tableau de la vie religieuse à Londres, 2. — Nombre et variété des sectes, 2. — Pratiques bizarres, 3. — Prédications en plein air, 5. — Enseignement qui se dégage de ces mœurs, 5. — Caractère politique de la Réforme opérée par Henri VIII, 6. — Éléments qui en favorisèrent l'extension dans les masses, 6. — Influence des réfugiés étrangers : Ochino, Acontius, Corrano, 8. — Persécution des dissidents sous les Tudors et les Stuarts, 9. — John Hales et l'introduction des doctrines arminiennes, 10. — Les latitudinaires : Chillingworth, Jeremy Taylor, 11. — Rapport entre la multiplication des sectes et le progrès de la tolérance, 12. — Le mouvement puritain au XVIIe siècle, 13. — Développement des idées latitudinaires sous la Restauration, 14. — Sécularisation de la philosophie et de la science, 15. — Locke et l'école sensualiste, 15. — Tentatives pour asseoir la validité de la révélation sur l'authenticité des miracles, 16. — Le déisme anglais : lord Herbert de Cherbury et ses successeurs, 17. — Décadence de cette école, 18. — Prédominance générale de l'utilitarisme dans la théologie du XVIIIe siècle, 19. — Réaction mystique des Wesleyens, 20. — Coleridge et l'idéalisme allemand, 21. — L'application du symbolisme à l'interprétation des dogmes chrétiens, 22. — Convergence des recherches scientifiques et historiques vers la négation du surnaturel, 23. — Progrès du rationalisme parmi les sectes accessibles à des modifications théologiques, 25. — Le théisme contemporain : M. Francis Newman et miss F. P. Cobbe, 26. — Développement de la liberté religieuse dans la législation britannique, 28. — Lenteur, mais continuité des réformes, 29. — La formule du serment parlementaire et les lois contre le blasphème, 31.

CHAPITRE II.

LA PHILOSOPHIE DE L'ÉVOLUTION ET LA CRISE DU SPIRITUALISME.

Ce qui est en cause dans le conflit de la science et de la religion, 35. — L'idée de *développement* dans la philosophie contemporaine, 36. — Généralisation croissante des lois qui expliquent les différentes catégories de phénomènes, 37. — Darwin et sa théorie sur l'origine des espèces, 38. — Stuart Mill et la relativité de nos connaissances, 41. — Filiation de l'évolutionnisme, 41. — Postulat d'Herbert Spencer : la persistance de la force, 42. — Extension de l'hypothèse transformiste à tous les ordres de phénomènes, 44. — Affirmation de l'Inconnaissable comme réalité absolue et inconditionnée, 45. — Part que cette doctrine fait au sentiment religieux, 46. — Boutade de M. Gladstone, 49. — La doctrine de l'évolution aux prises avec l'orthodoxie chrétienne, 51. — Les *sermons laïques* de M. Huxley, 51. — Discours de M. J. Tyndall à Belfast, 51. — Progrès rapides de l'évolutionnisme, 52. — Les agnostiques, 52. — La religion de l'avenir, d'après l'auteur d'*Ecce Homo*, 53. — Tentatives scientifiques pour concilier les principes essentiels du spiritualisme avec la doctrine de l'évolution, 56. — Théorie du professeur W. Carpenter, ramenant la force à la volonté, 56. — M. W. Graham et la finalité dans l'évolutionnisme, 56. — Opinions de MM. Mathew Arnold et Balfour Stewart, 57. — Distinction entre la doctrine scientifique de l'évolution et ses compléments philosophiques, 58. — Systèmes métaphysiques qui, d'après M. J. Sully, peuvent légitimement se greffer sur la théorie scientifique de l'évolution, 59. — Tentatives théologiques pour maintenir les principes du théisme en sacrifiant la cause première, 64. — Thèse de M. J. Martineau, 64. — État religieux des esprits dans les différentes classes de la société anglaise, 65.

CHAPITRE III.

LE MOUVEMENT DES IDÉES DANS LE PROTESTANTISME ORTHODOXE.

Sectes du protestantisme anglais d'après le recensement de 1882, 68. — L'Église anglicane : son organisation, ses ressources, ses forces, ses privilèges, 70. — Ses partis religieux, 72. — Étroitesse théologique et activité philanthropique de l'Église basse, 73. — L'Église haute, 74. — Signification réactionnaire du mouvement puseyiste, 74. — Le ritualisme anglican et les conquêtes de l'Église romaine, 75. — Formation de l'Église large : son école symbolique et son école critique, 77. — Retentissement des *Essays and reviews*, 78. — Le Pentateuque et l'évêque Colenso, 78. — Le doyen Stanley, 79. — Tendance croissante à expliquer les miracles par des causes naturelles, 80. — Déclin des dogmes, 81. — Opposition au symbole d'Athanase, 81. — Fausse position des chefs de l'Eglise large, 83. — Revision éventuelle des XXXIX articles, 85. —

Mouvement pour la séparation de l'Église et de l'État, 86. — Résultats probables du *disestablishment* en Angleterre, 87. — Statistique des sectes orthodoxes non conformistes, 88. — Méthodistes, 89. — Baptistes, 90. — Le presbytérianisme en Écosse et en Angleterre, 91. — Congrégationalistes, 92. — Sectes de moindre importance, 92. — Caractère général du *Dissent*, 93. — Mouvement des idées dans les sectes les plus rigides, 94. — Schismes et expulsions, 95. — Progrès du rationalisme dans les Églises accessibles à des modifications théologiques, 95. — Affaiblissement de l'esprit sectaire, 96. — L'*Alliance évangélique*, 97. — Rapprochement des Églises pour des œuvres de philanthropie et de moralité, 97 — La barrière des Confessions de foi, 98.

CHAPITRE IV.

L'UNITARISME ANGLAIS.

Corrélation entre l'histoire de l'unitarisme et les progrès du libre examen, 99.— Origines de l'Église unitaire, 100. — Le socinianisme, 100. — Sa propagation en Angleterre, 101. — Premiers convents unitaires sous Cromwell, 101. — John Biddle; sa vie et son apostolat, 101. — Adhésion plus ou moins patente de Milton, Locke et Newton à l'unitarisme, 103. — Ouverture d'un culte unitaire à Londres en 1774, 104. — Doctrine et influence de Priestley, 105. — Réaction contre la théologie sensualiste, 106. — Parallèle entre Coleridge et Channing, 106. — Diversité croissante des opinions théologiques au sein de l'unitarisme, 107. — Opposition à l'idée d'une révélation directe, 108. — Le Dr James Martineau et son influence sur l'unitarisme contemporain, 108. — Rencontre des unitaires avancés avec les théistes purs, 109. — Profession de foi du Rév. Peter Dean, 109. — Unitaires panthéistes et évolutionnistes, 110.— Organisation du culte unitaire, 113. — Divergences dans la liturgie, 114. — Textes empruntés à toutes les religions, 115.—Les chapelles unitaires, 116. — Unitarisme ritualiste, 116. — Congrégations non conformistes passées à l'unitarisme, 117. — Congrégations en voie de transition, 117. — Tentative pour substituer à la dénomination d'unitaires celle de *chrétiens libres;* résistance des deux fractions extrêmes de l'unitarisme, 119. — Statistique actuelle de l'unitarisme anglais, 120. — La *British and Foreign Unitarian Association*, 121. — Intervention constante de cette société en faveur de la liberté et de l'égalité religieuses, 121. — Comme quoi l'extrême variété de croyances et d'organisation n'exclut chez les unitaires ni l'esprit de corps, ni le sentiment de communion spirituelle, 123.

CHAPITRE V.

CONGRÉGATIONS RATIONALISTES EN DEHORS DU CHRISTIANISME.

L'*Église théiste* de Langham Hall, 125. — Le Rév. Ch. Voysey et sa sortie

de l'Église établie, 126. — Son recours à une liturgie anglicane dépouillée de tout caractère chrétien, 128. — Son but et ses principes religieux, 129. — Historique de sa congrégation, 130. — Conditions et avenir de sa tentative, 133. — La Société des *Réformateurs religieux indépendants*, 133. — L' « Église libre » de Newman street, 133. — Statuts de la Société, 134. — Causes de son insuccès, 135. — Les *humanitariens*, 135. — Leur culte à Claremont-Hall, 136. — Les « quinze points de la religion de Dieu », 136. — La philosophie de Pierre Leroux à l'état de culte, 136. — L' « humanitarianisme » dans Castle street, 137. — Comment peut se former une religion nouvelle, 138. — Le *Judaïsme réformé*, 139. — Origines de ce mouvement tendant à dépouiller le judaïsme de ses prescriptions ritualistes, hygiéniques, nationales, 139. — Rejet graduel de la croyance à la révélation directe, 140. — Dernières barrières entre les juifs réformés et les théistes d'origine chrétienne, 141. — L'*Agnosticisme idéaliste*, 142. — La Société religieuse de South Place, 143. — M. Moncure D. Conway, le successeur de William Fox, 143. — Bases anti-dogmatiques de son organisation religieuse, 145. — Le culte à la chapelle de South place, 145. — Opinions de M. Conway sur la nature de la religion et sur l'identité de Dieu avec l'idéal humaiu, 150. — Ses rapports avec l'extrême gauche de l'unitarisme, 152. — Mérite littéraire de ses productions, 152. — Parallèle entre les congrégations de MM. Conway et Voysey, 154.

CHAPITRE VI.

LE COMTISME ET LE SÉCULARISME.

Système philosophique et religieux d'Auguste Comte, 157. — Le culte du Grand-Être Humanité, 158. — Mot de M. Huxley, 160. — Calendrier nouveau, 161. — Organisation du sacerdoce positiviste, 162. — Le comtisme en Angleterre, 163. — M. Richard Congrève et la liturgie positiviste de Chapel street, 163. — Scission de 1878, 167. — Le docteur Beesly, le professeur Bridges, M. Frédéric Harrison et le culte de l'Humanité à Fleur-de-Lis Court, 168. — La *London Positivist Society*, 169. — Foi sincère et discipline mentale des comtistes, 169 — Tentative pour unifier, dans une même conception religieuse, le Grand-Être d'Auguste Comte avec l'Inconnaissable d'Herbert Spencer, 171. — Une religion qui proscrit le sentiment religieux, 178. — Signification du sécularisme, 178. — Son ignorance voulue du supra-sensible, 179. — Caractère utilitaire de sa morale, 179. — Le *National Secular Society* et les campagnes de M. Bradlaugh, 179. — Scission de M. G. J. Holyoake et fondation de la *British Secular Union*, 179. — Liturgie laïque, avec préface de M. Bradlaugh, 181. — Le culte sécularistе, hommage à la religiosité de l'Angleterre, 183. — Conclusions que suggèrent les oscillations de la société anglaise entre la foi et le scepticisme, 184. — Épuration croissante du sentiment religieux et émancipation graduelle de la pensée, 184.

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE VII.

LA GENÈSE DE L'UNITARISME AUX ÉTATS-UNIS.

Origines puritaines de la Nouvelle-Angleterre, 185. — John Robinson exhortant les pèlerins de la *May Flower* à ne pas se confiner dans la théologie de Luther et de Calvin, 187. — Ce que venaient chercher en Amérique les *Pilgrim Fathers*, 188. — Organisation démocratique et autonome des congrégations calvinistes, 188. — Leur intolérance, 188. — Causes qui devaient conduire graduellement la société puritaine à l'admission de la liberté religieuse, 191. — Réaction arminienne contre le dogme de la prédestination, 193. — Premières controverses des libéraux et des calvinistes, 194. — Tendances libérales de l'université de Harvard, 195. — Channing en 1815, 196. — Son sermon de Baltimore, 197. — Développement rapide de l'unitarisme, 198. — Dédoublement des anciennes congrégations calvinistes, 199. — Fondation, à Boston, de l'*American Unitarian Association*, 199. — Le côté libéral et le côté rationaliste dans la réforme unitaire; leur importance relative, 199. — Points faibles de la théologie de Channing, 201.

CHAPITRE VIII.

LE MOUVEMENT TRANSCENDANTALISTE. EMERSON ET PARKER.

Le *transcendantalisme;* origine et signification du mot, 203. — L'idéalisme allemand aux États-Unis, 204.— Circonstances favorisant la substitution d'un rationalisme mystique au surnaturalisme sensualiste de l'ancienne théologie unitaire, 205. — Ralph Waldo Emerson, « le prince des transcendantalistes », 208. — Ses opinions sur l'unité de la nature, sur la continuité du progrès, sur l'identité de la substance avec l'Esprit et de la Loi morale avec le but de l'univers, 208. — Sensation produite par son discours à l'université de Harvard, en 1838, 212. — Le *Club transcendantal* et l'état-major du transcendantalisme, 213. — Attitude des unitaires conservateurs, 214. — Théodore Parker, le prophète du transcendantalisme, 214. — Son sermon de 1841 sur l'*élément transitoire et l'élément permanent du christianisme*, 215. — Son isolement parmi les Églises unitaires, 215. — Succès grandissant de sa prédication à Boston, 216. — Son rôle dans le mouvement contre l'esclavage, 217. — Sa double méthode : l'observation et l'intuition, 218. — Sa théologie : immanence de Dieu dans la conscience et dans la nature, 219. — Applica-

tions de sa doctrine à la morale et à la politique, 220. — L'âge d'or de Boston, 222. — Rapport entre le règne du transcendantalisme et la floraison intellectuelle de la Nouvelle-Angleterre, 223.

CHAPITRE IX.

LA RELIGION LIBRE ET LA RELIGION DE L'ÉTHIQUE.

Mort de Parker ; sa prédiction suprême, 225. — Déclin du transcendantalisme aux prises avec la nouvelle philosophie scientifique, 226. — Les deux « ailes » de l'unitarisme en 1864, 228. — Fondation de la *National Unitarian Conference*, 229. — M. Francis E. Abbot et « la bataille de Syracuse », 229. — Fondation de la *Free Religious Association* en 1867, 230. — Principes et objets de la *Religion libre*, 232. — Congrégations qui ont adopté son programme à Dorchester, Providence, Florence, etc., 233. — La première congrégation de New-Bedford, 235. — La *Religion de l'éthique*, 237. — M. Félix Adler, 238. — Philosophie de l'impératif catégorique, 238. — Distinction entre le théisme et ses bases doctrinales, 239. Religion du Devoir, 239. — La *Society for Ethical Culture* à New-York et à Chicago, 240. — Ses œuvres philanthropiques, 240. — Rapprochements récents de l'unitarisme et de la Religion libre, 242.— Répudiation de tout *credo* obligatoire par la Conférence nationale des unitaires, 243. — L'Église théiste du Rév. Schermerhorn à New-York, 243. — Émancipation des Églises unitaires dans l'Ouest, 244. — La Religion libre chez les quakers progressistes et chez les spirites, 245. — Les *Frei-Religiöse-Gemeinde*, 246. — Le judaïsme réformé en Amérique, 246. — Caractère de plus en plus pratique de la religion aux États-Unis, 251. — Tendances progressistes, chez les épiscopaux, les méthodistes, les baptistes, les presbytériens, les congrégationalistes, etc., 252. — Le Rév. H. Ward Beecher et l'*Association des ministres congrégationalistes de Brooklyn*, 253. — Les catholiques des États-Unis, 256.

CHAPITRE X.

LE COSMISME ET LA RELIGION DE L'ÉVOLUTION.

Persistance des spéculations métaphysiques aux États-Unis, 257. — Importance attribuée, dans la presse et dans la littérature, aux problèmes religieux, 258.— Clubs et associations philosophiques, 259. — L'Académie hégélienne de Concord, 259. — Fermentation religieuse dans l'Ouest, 261. Symptômes caractéristiques d'une transition dans les croyances, 261. — Aspirations à une nouvelle synthèse religieuse jusque dans les rangs de la religion libre, 262. — Éclipse de l'école transcendantaliste, 263. — Progrès de l'évolutionnisme aux États-Unis ; caractère religieux qu'il y a revêtu, 265. — La philosophie cosmique du professeur J. Fiske, 265. — Le cosmisme d'après M. W. Potter : « foi et confiance dans l'Univers »,

266. — La religion de l'évolution, d'après le Rév. Minot J. Savage, 267.— Le cosmisme présenté comme le couronnement du christianisme, 270. — La théologie de l'évolution parmi les congrégations orthodoxes, 271. — Tendance de l'esprit américain à transformer les philosophies en religions, 271. — Citations de MM. O. B. Frothingham et W. Gannett, 272. — Lettre de Herbert Spencer à M. Savage, 273. — Prédiction de Tocqueville que la démocratie américaine aboutira au panthéisme, 275.

TROISIÈME PARTIE.

CHAPITRE XI.

LE THÉISME DANS L'INDE CONTEMPORAINE.

Un souvenir de Calcutta, 278. — Le brahmaïsme, 279. — La religion hindoue et le libre examen, 280. — La philosophie chez les anciens brahmanes, 280. — Panthéisme idéaliste du Vêdânta, 280. — Maintien des divinités intermédiaires, 281.— Syncrétisme et confusion du culte hindou, 281. — Les réformateurs vishnouites et la doctrine du *bhakti*, 282. — Tentatives de conciliation, sur le terrain de l'unité divine, entre la religion des hindous et des mahométans, 284. — Kabîr, Nânak, Akbar, 284. — Action des idées européennes sur l'esprit religieux de l'Inde, 286. — Râm Mohun Roy : ses doctrines éclectiques et ses prédications contre l'idolâtrie, 287. — Organisation du Brahma Samâj de Calcutta, 289. — Debendra Nâth Tâgore, successeur de Râm Mohun Roy, 292. — Controverse sur le caractère monothéiste des Védas, 293. — Mission des quatres pandits à Benarés, 296. — Rejet de l'infaillibilité vêdique par le Brahma Samâj, 296.— Rédaction d'une profession de foi rationaliste, le *Brahma Dharma*, 296. — Accession de Keshub Chunder Sen, 297.

CHAPITRE XII

LES RÉFORMES SOCIALES DU BRAHMA SAMÂJ.

Keshub Chunder Sen, 299. — Son influence sur l'activité religieuse du samâj de Calcutta, 300. — Abandon graduel des distinctions de caste, 301. — Brahmaïstes progressistes et conservateurs, 303. — Conflit de Keshub avec Debendra Nâth Tâgore sur la portée sociale de la réforme brahmaïste, 303. — Déchirement du Brahma Samâj en Adi Samâj et en Samâj de l'Inde, 304. — Exubérance de vie religieuse parmi les néo-brahmaïstes, 305. — Les *brahmostabs*, 306. — Inauguration du nouveau *Mandir*, 308. — Campagne de Keshub pour faire reconnaître la validité

des mariages brahmaïstes, obtenir la suppression des mariages prématurés, introduire le consentement de l'épouse, etc., 309. — Institution du mariage civil à titre facultatif par le *Native Marriage Act* de 1872, 311. — Fondation, par Keshub, de l'*Indian Reform Association*, 312. — Participation de cette société à tous les mouvements pour la régénération sociale de l'Inde, 313. — Établissement d'écoles, émancipation des femmes, répression de l'ivrognerie, 313. — Moyens de propagande et progrès rapides du brahmaïsme dans les provinces, 315.— Institutions caractéristiques des différents samâjes, 317.

CHAPITRE XIII

L'ÉCLECTISME DU BRAHMA DHARMA AUX PRISES AVEC LE MYSTICISME HINDOU.

Théodicée et morale du brahmaïsme, 321. — Ses attaches avec les écoles de la philosophie vêdântine et de l'idéalisme allemand, 321. — Éclectisme rationaliste du Brahma Dharma, 321. — Théories mystiques de Keshub Chunder Sen sur la mission des grands hommes, le rôle de l'inspiration et de la prière, 324. — L'ascétisme dans le Bhâratbharsia Samâj, 327. — Lettre de Keshub à miss Collet, 328. — Le mouvement du *bairâgya*, 329. — Velléités sacerdotales de Keshub, 330. — Opposition qu'elles soulèvent, 331. — Projet de mariage entre la fille de Keshub et le jeune mahârâjah de Couch-Behâr, 331. — Mécontentement causé parmi les brahmaïstes par l'âge prématuré des époux, 332. — Incidents de la noce à la cour de Couch-Behâr, 334. — Concessions de Keshub aux pratiques nuptiales de l'hindouisme, 335. — Tentative de l'opposition brahmaïste pour provoquer sa déposition à Calcutta, 339. — Fondation du Sâdhâran Samâj, 339. — Programme de la nouvelle Eglise brahmaïste, 340. — Ses rapides développements, 341.

CHAPITRE XIV

LE SYNCRÉTISME DE LA NOUVELLE DISPENSATION.

Influence croissante de Keshub sur son entourage après la retraite des dissidents, 343. — *Suis-je un prophète inspiré ?* 343. — *L'Inde demande : Qui est le Christ ?* 345. — La maternité de Dieu, 345. — Proclamation de la *Nouvelle Dispensation*, 345. — Emprunts aux rites et aux symboles de l'hindouisme, 346. — Invocation d'Hari, 347. — Le sacrifice du *homa*, 347. — Danses mystiques, 347. — Jugement de Keshub sur l'hindouisme, 347. — Extension de son syncrétisme aux doctrines et aux pratiques des autres religions, 348. — L'eucharistie et le baptême dans la Nouvelle Dispensation, 349. — Vœux ecclésiastiques, 351. — Emprunts à la religion de l'Humanité, 352. — La communion des saints et les pèlerinages subjectifs, 352. — Le Théâtre de la Nouvelle Dispensation, 353.

— Keshub en jongleur, 354. — Critiques soulevées par cette exubérance de rites, 355. — Lettre de M. Max Muller au *Times*, 355. — L'idéal religieux de Keshub et la doctrine de l'âdesh, 358. — Vraie portée de son syncrétisme, 360. — Antécédents et avenir de sa tentative, 362.

CHAPITRE XV

LE BRAHMAÏSME ET L'AVENIR RELIGIEUX DE L'INDE.

Forces et subdivisions actuelles du brahmaïsme, 365. — Dayânanda Sarasvatî Sivâmî et le mouvement vêdântin des *Ârya Samâjes*, 369. — La *Société théosophique* de l'Inde, 370. — Associations orthodoxes des *Dharma sabhâs*, 372. — Mouvements religieux en dehors de l'hindouisme, 372. — Les *anjumans*, 372. — Le gourou Jourgi chez les Bhils, 373. — Désagrégation de l'hindouisme; quel sera son successeur? 373. — Etat actuel et avenir de l'Islam dans l'Inde, 377. — Résultat négatif des missions chrétiennes, 379. — Parallèle du progrès religieux chez les Aryas de l'Orient et de l'Occident, 381. — Satisfactions offertes par le brahmaïsme aux aspirations de l'esprit hindou en même temps qu'aux exigences de la civilisation moderne, 382. — Affinité de la spéculation hindoue avec nos théories scientifiques les plus récentes, 386. — L'idée de l'Inconnaissable dans le brahmaïsme, 387. — Réactions du génie oriental sur la culture religieuse de notre société, 388. — Prédiction de J. Tyndall à Protâb Chunder Mozoumdar, 391. — Opinions de MM. Max Muller et von Hartmann sur le rôle à jouer par les croyances de l'Inde dans les destinées religieuses de l'Occident, 392.

CONCLUSION. 395
TABLE ALPHABÉTIQUE 415
TABLE DES MATIÈRES 423

4 2

ERRATA.

Page 181,	ligne 3	:	*Pastur*,	lisez :	*Pasteur*.
Id. 210,	id. 24	:	*trough*,	id.	*thraugh*.
Id. 210,	id. 25	:	*Tyndal*,	id.	*Tyndall*.
Id. 286,	id. 16	:	*Christna*,	id.	*Krishna*.

116433

Relig.H.
G.

Author Goblet, Eugène, Comte d'Alviella

Title L'évolution religieuse contemporaine.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU